UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

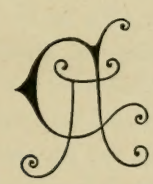
220
38

Revue de Métaphysique et de Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIXIÈME ANNÉE — 1902

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**



59852
28/7/03

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

B
2
R2
année 10

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUR LA MÉTAPHYSIQUE DE LEIBNIZ

(AVEC UN OPUSCULE INÉDIT)

Dans la préface de *La Logique de Leibniz*, nous avons émis cette assertion, que la métaphysique de Leibniz repose tout entière sur sa logique. Cette thèse se trouve implicitement vérifiée dans notre ouvrage et ressort des textes que nous avons eu l'occasion d'y citer. Toutefois, comme elle est contraire aux interprétations classiques et à l'opinion courante, il ne sera pas inutile de l'établir explicitement et en détail. De plus, bien qu'elle nous paraisse déjà suffisamment prouvée par les textes déjà connus, nous pouvons la confirmer par des documents inédits d'une valeur et d'une importance exceptionnelles. Le plus intéressant et le plus significatif est un opuscule de quatre pages où Leibniz a résumé lui-même toute sa métaphysique en la déduisant du *principe de raison*. Nous en avons cité les propositions essentielles dans notre préface et au cours de notre ouvrage; nous voulons aujourd'hui en offrir la primeur aux lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, notamment à nos maîtres et à nos amis, et les faire ainsi juges de notre thèse [1].

1. Le morceau qu'on va lire est le manuscrit coté : **Phil.** VIII, 6-7; il est extrait, comme tous les autres inédits que nous citerons, de nos *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (sous presse). Il a été retrouvé par M. Bodemann parmi des manuscrits non philosophiques de Leibniz. V. Bodemann, *die Leibniz-*

*
* *

Primæ veritates sunt quæ idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant, ut A est A, vel A non est non A. Si verum est A esse B, falsum est A non esse B vel A esse non B. Item unumquodque est quale est. Unumquodque sibi ipsi simile aut æquale est. Nihil est majus aut minus se ipso, aliaque id genus, quæ licet suos ipsa gradus habeant prioritatis, omnia tamen uno nomine *identicorum* comprehendi possunt.

Omnes autem reliquæ veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit *probatio a priori*, independens ab experimento. Exemplum dabo, hæc propositio inter Axiomata a Mathematicis pariter et aliis omnibus recepta : Totum est majus sua parte, vel pars est minor toto, demonstratur facillime ex definitione minoris vel majoris, accedente axiomate primitivo seu identico. Nam *Minus* est quod alterius (*majoris*) parti æquale est, quæ quidem definitio facillima est intellectu, et consentanea praxi generis humani, quando res inter se comparant homines, et æquale minori a majore auferendo excessum reperiunt. Hinc talis fit ratiocinatio : Pars æqualis est parti totius (nempe sibi ipsi, per axioma identicum, quod unumquodque sibi æquale est); quod autem parti totius æquale est, id toto minus est (per definitionem minoris). Ergo pars toto minor est[1].

Semper igitur prædicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio prædicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Handschriften, p. 102 (Hannover, 1895). Dans nos références, **Phil.** désigne les manuscrits philosophiques inédits (avec la cote du catalogue que nous venons de citer); *Phil.* désigne les *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt.

1. Cf. *La Logique de Leibniz*, p. 204, et les textes cités, *ibid.*

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali ant singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiæ seu essentiale discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur, et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa.* Alioqui veritas daretur, quæ non posset probari a priori, seu quæ non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quæ semper vel expresse vel implicite identica est. Sequitur etiam, cum omnia ab una parte se habent ut ab alia parte in datis, tunc etiam in quæsitis seu consequentibus omnia se eodem modo habitura utrinque. Quia nulla potest reddi ratio diversitatis, quæ utique ex datis petenda est. Atque hujus corollarium vel exemplum potius est postulatum Archimedis initio æquiponderantium, quod brachiis libræ et ponderibus positis utrinque æqualibus, omnia sint in æquilibrio[1]. Hinc *etiam æternorum datur ratio*, si fingeretur mundum ab æterno fuisse, et solos in eo fuisse globulos, reddenda esset ratio cur globuli potius quam cubi.

Sequitur etiam hinc *non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes* : utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversæ, quæ ex aliqua in ipsis differentia petenda est. Itaque quod D. Thomas agnovit de intelligentiis separatis quas nunquam solo numero differre asseruit, id de aliis quoque rebus dicendum est; neque unquam duo ova, aut duo folia vel gramina in horto perfecte sibi similia reperientur. Et perfecta igitur similitudo locum habet tantum in notionibus incompletis atque abstractis, ubi res non omnimode sed secundum certum considerandi modum in rationes veniunt, ut cum figuras solummodo consideramus, materiam vero figuratam negligimus, itaque duo triangula similia merito consi-

1. Cf. *La Logique de Leibniz*, p. 227, et les textes cités, *ibid.*

derantur a Geometria, etsi duo triangula materialia perfecte similia nusquam reperiantur. Et licet aurum aliave metalla, salia item, et multi liquores pro homogeneis corporibus nabeantur, id tamen ad sensum tantummodo admitti potest, et ne sic quidem exacte verum est.

Sequitur etiam *nullas dari denominationes pure extrinsecas*, quæ nullum prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata. Oportet enim ut notio subjecti denominati involvat notionem prædicati. Et proinde quoties mutatur denominatio rei, oportet aliqualem fieri variationem in ipsa re.

Notio completa seu perfecta substantiæ singularis involvit omnia ejus prædicata præterita, præsentia ac futura. Utique enim prædicatum futurum esse futurum jam nunc verum est, itaque in rei notione continetur. Et proinde in perfecta notione individuali Petri vel Judæ considerati sub ratione possibilitatis, abstrahendo animum a divino creandi ipsum decreto, insunt et a DEO videntur omnia ipsis eventura tam necessaria quam libera. Atque hinc manifestum est DEUM ex infinitis individuis possibilibus eligere ea quæ supremis arcanisque suæ sapientiæ finibus magis consentanea putat, nec si exacte loquendum est, decernere ut Petrus peccet, aut Judas damnetur, sed decernere tantum ut præ aliis possibilibus Petrus (certo quidem, non necessario tamen sed libere) peccaturus, et Judas damnationem passurus ad existentiam perveniant. Seu ut notio possibilis fiat actualis. Et licet salus quoque futura Petri in notione ejus æterna possibili contineatur, id tamen non est sine gratiæ concursu, nam in eadem notione perfecta Petri hujus possibilis, etiam divinæ gratiæ auxilia ipsi ferenda sub ratione possibilitatis continentur[1].

Omnis substantia singularis in perfecta notione sua involvit totum universum, omniaque in eo existentia præterita, præsentia et futura. Nulla enim res est, cui non ex alia imponi possit aliqua vera denominatio, comparationis saltem et relationis. Nulla autem datur denominatio pure extrinseca.

1. Cf. Phil. IV, 3. a, 3.

Idem multis aliis modis inter se conspirantibus a me ostenditur.

Imo omnes substantiæ singulares creatæ sunt diversæ expressiones ejusdem universi, ejusdemque causæ universalis, nempe DEI; sed variant perfectione expressiones, ut ejusdem oppidi diversæ repræsentationes vel scænographiæ ex diversis punctis visûs.

Omnis substantia singularis creata in omnes alias physicam actionem et passionem exercet. Mutatione enim facta in una consequitur mutatio aliqua in aliis omnibus, quia variatur denominatio. Et hoc naturæ experimentis consentaneum est, videmus enim in vase liquore pleno (quale vas est totum universum) motum in medio factum propagari ad extrema, licet magis magisque insensibilis reddatur, prout ab origine magis recedit.

In rigore dici potest *nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum.* Nam ut taceam non posse explicari quomodo aliquid transeat ex una re in substantiam alterius, jam ostensum est ex uniuscujusque rei notione jam consequi omnes ejus status futuros. Et quæ causas dicimus esse tantum requisita comitantia in Metaphysico rigore. Idem ipsis naturæ experimentis illustratur, revera enim corpora ab aliis corporibus recedunt vi proprii Elastri, non vi aliena, etsi corpus aliud requisitum fuerit ut Elastrum (quod ab aliquo ipsi corpori extrinseco oritur) agere posset.

Posita etiam diversitate animæ et corporis, hinc explicari potest unio eorum sine Hypothesi vulgari influxus, quæ intelligi non potest, et sine Hypothesi causæ occasionalis, quæ Deum ex machina advocat. Nam DEUS ab initio ita condidit animam pariter et corpus tanta sapientia et tanto artificio, ut ex ipsa cujusque prima constitutione notioneve omnia quæ in uno fiunt per se perfecte respondeant omnibus quæ in altero fiunt, perinde ac si ex uno in alterum transiissent. Quam ego *Hypothesin concomitantiæ* appello. Quæ vera est in omnibus substantiis totius universi, sed non in omnibus sensibilis est, ut in anima et corpore.

Non datur vacuum. Nam spatii vacui partes diversæ forent

perfecte similes et congruæ inter se, nec ex se ipsis discerni possint, adeoque differrent solo numero, quod est absurdum. Eodem modo quo spatium, etiam tempus rem non esse probatur.

Non datur atomus, imo nullum est corpus tam exiguum, quin sit actu subdivisum. Eo ipso dum patitur ab aliis omnibus totius universi, et effectum aliquem ab omnibus recipit, qui in corpore variationem efficere debet, imo etiam omnes impressiones præteritas servavit, et futuras præcontinet. Et si quis dicat effectum illum contineri in motibus atomo impressis, qui in toto sine ejus divisione effectum sortiantur; huic responderi potest, non tantum debere effectus resultare in atomo ex omnibus universi impressionibus, sed etiam vicissim ex atomo colligi totius universi statum, et ex effectu causam; jam vero ex sola figura atomi et motu colligi per regressum non potest quibus impressionibus ad eum pervenerit, quia idem motus obtineri potest diversis impressionibus; ut taceam rationem nullam reddi posse, cur corpora certæ parvitatis non amplius sint divisibilia.

Hinc sequitur *in omni particula universi contineri mundum infinitarum creaturarum*. Non tamen continuum in puncta dividitur, nec dividitur omnibus modis possibilibus; non in puncta, quia puncta non sunt partes, sed termini; non omnibus modis possibilibus, quia non omnes creaturæ insunt in eodem, sed certus tantum earum in infinitum progressus. Quemadmodum qui rectam et quamvis ejus partem bisectam poneret, alias divisiones statueret quam qui trisectam.

Non datur ulla in rebus actualis figura determinata : nulla enim infinitis impressionibus satisfacere potest. Itaque nec circulus, nec ellipsis, neque alia datur linea a nobis definibilis nisi intellectu, vel lineæ antequam ducantur, aut partes antequam abscindantur.

Extensio et motus et ipsa corpora, quatenus in his solis collocantur, non sunt substantiæ, sed phænomena vera, ut irides et parhelia. Nam non dantur figuræ a parte rei, et corpora, si sola extensio considerentur, non sunt una substantia, sed plures.

Ad corporum substantiam requiritur aliquid extensionis expers, alioqui nullum erit principium realitatis phænomenorum aut veræ unitatis : semper habentur plura corpora, nunquam unum, ergo revera nec plura. Cordemoius simili argumento atomos probabat, quæ cum sint exclusæ, superest aliquid extensione carens, analogum animæ, quod olim formam vel speciem appellabant[1].

Substantia corporea neque oriri neque interire potest nisi per creationem aut annihilationem : cum enim semel duret, semper durabit, neque enim ulla ratio est differentiæ, neque dissolutiones partium corporis quicquam cum ipsius destructione commune habent. Ideo *Animata non oriuntur aut intereunt, tantum transformantur.*

*
* *

Ce morceau n'est malheureusement pas daté; mais, en le comparant aux opuscules et aux lettres dont nous connaissons la date, on peut conjecturer avec une grande probabilité qu'il a été écrit vers cette année 1686 où Leibniz a arrêté les principes et les thèses essentielles de son système, d'abord dans le *Discours de métaphysique*, puis dans ses *Lettres à Arnauld*[2]. A vrai dire, le morceau précédent ne contient aucune proposition qui ne se trouve déja dans un de ces écrits; mais il n'en est pas moins original et précieux par l'ordre et l'enchaînement qu'il établit entre toutes ces propositions déjà connues.

En premier lieu, il formule avec précision le fameux principe de raison, dont l'énoncé classique : « *Nihil est sine ratione* » n'est, de l'aveu de Leibniz, qu'une formule vulgaire empruntée au sens commun[3]. Ce principe signifie, exactement, que, dans toute proposition vraie, le prédicat est contenu dans le sujet; par suite, que

1. Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 11 (1695).

2. Disons, à ce propos, que les nombreux textes *datés* que nous avons trouvés montrent que le système de Leibniz a été beaucoup plus précoce qu'on ne croit : il était déjà préformé dans les théories de sa première jeunesse. Voir les textes datés de 1676 que nous citerons plus loin (**Phil.** I, 14, c, 8; VIII. 71).

3. *Lettre à Arnauld*, 14 juil. 1686 (*Phil.* II, 56). *Specimen inventorum* (*Phil.* VII, 309).

toute vérité doit pouvoir se démontrer *a priori*, par la simple analyse de ses termes; en un mot, que *toute vérité est analytique*. Il peut nous paraître paradoxal et même choquant, à nous qui avons lu Kant. Mais il semblait tout naturel et évident aux contemporains de Leibniz, nourris, comme lui, dans la tradition aristotélicienne et scolastique. Et la preuve en est qu'Arnauld, qui répugnait vivement à admettre certaines conséquences de ce principe (en particulier cette thèse capitale, que « la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais »), n'a jamais songé à émettre une réserve ou un doute sur ce principe, qu'il acceptait au contraire sans discussion dans toute sa portée [1].

Pourquoi ce principe s'appelle-t-il *principe de raison* (de raison *déterminante*, d'abord, et plus tard, de raison *suffisante*)? C'est qu'il signifie, en somme, qu'on peut *rendre raison* de toute vérité, c'est-à-dire la démontrer par analyse; aussi s'appelait-il primitivement « le principe de la raison à rendre » (*principium reddendæ rationis*) [2]. Il ne faut pas croire pour cela qu'il se confonde avec le principe d'identité; il en est précisément la réciproque. Le principe d'identité dit : toute proposition identique (analytique) est vraie. Le principe de raison affirme, au contraire, que : toute proposition vraie est identique (analytique). Il a pour effet de soumettre toutes les vérités au principe d'identité. On pourrait l'appeler le principe de l'universelle intelligibilité, ou, si l'on peut risquer ce barbarisme, de l'universelle *démonstrabilité*.

De là vient la portée métaphysique de ce principe, que Leibniz a reconnue et exploitée de bonne heure [3]. On a vu comment il en

1. *Lettre d'Arnauld*, 28 sept. 1686 : « J'ay sur tout esté frappé de cette raison, que dans toute proposition affirmative veritable, necessaire ou contingente, universelle ou singuliere, la notion de l'attribut est comprise en quelque façon dans celle du sujet : *prædicatum inest subjecto.* » (*Phil.*, II, 64.)

2. « Principium omnis ratiocinationis primarium est, nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic potius quam aliter, paucis : *Omnium rationem reddi posse* » (Phil. IV, 3, c, 13). « Principium ratiocinandi fundamentale est, *nihil esse sine ratione*, vel... nullam esse veritatem, cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu prædicati cum subjecto, seu ut prædicatum subjecto insit... » (Phil. I. 15). Cf. *De Synthesi et Analysi universali* (*Phil.* VII, 296) : *Specimen inventorum* (*Phil.* VII, 309); *Phil.* VII, 199 ; *Bodemann*, p. 115.

3. Il écrivait déjà en novembre 1677 : « Principium illud summum : *nihil esse sine ratione*, plerasque Metaphysicæ controversias finit. » *Scientia media* (Phil. IV, 3. c, 15). Et en effet, il s'en servait le 27 novembre 1677 pour démontrer l'existence de Dieu dans sa *Conversatio cum D. Episcopo Stenonio de libertate* (*Bodemann*, p. 73).

déduit le principe des indiscernables, et cet autre principe, équivalent au fond au précédent, qu' « il n'y a pas de dénominations purement extrinsèques[1] »; puis, de proche en proche, la notion de la *monade* (sauf le nom), qui enveloppe non seulement tous ses états passés, présents et futurs, mais tous les états successifs de l'univers, dont elle est un miroir ou plutôt une perspective; ensuite l'*harmonie préétablie*, qui résulte nécessairement de ce que les monades n'exercent les unes sur les autres qu'une action apparente (*physique*) et non réelle (*métaphysique*); enfin, l'idéalité de l'espace et du temps, et par suite du mouvement et des corps, réduits à n'être que des « phénomènes vrais », et la perpétuité, non seulement des âmes, mais de toutes les substances[2]. En un mot, c'est toute la *Monadologie* que Leibniz fait ainsi sortir progressivement du principe de raison, et qu'il présente dans l'ordre rationnel et sous son vrai point de vue. En effet, la *Monadologie* prend pour point de départ cette même notion de monade qui est ici l'aboutissement d'une longue déduction; elle renverse en quelque sorte la construction logique du système, et fait reposer la pyramide sur sa pointe. Pour se convaincre qu'elle suit réellement l'ordre inverse de l'ordre à la fois logique et génétique, il suffit de remarquer que l'on ne voit pas du tout comment le principe de raison résulterait de la définition de la monade, tandis que l'on comprend parfaitement comment la conception de la monade dérive du principe de raison[3]. La monade, c'est le sujet logique érigé en substance; ses attributs deviennent les accidents « inhérents » à l'essence de la substance. Elle contient en elle-même toute la série de ses états (et par suite le principe ou la *loi* de leur succession), parce que son essence comprend tous ses accidents passés, présents et futurs. Elle est un miroir ou une perspective de l'univers, parce que sa notion implique toutes les choses

1. Un fragment inédit commence par cette phrase : « Maximè in tota philosophia ipsaque theologia momenti hæc consideratio est, nullas esse denominationes pure extrinsecas... » et se termine par la remarque suivante : « Omnia quæ hac et præcedenti pagina diximus oriuntur ex grandi illo principio, quod prædicatum inest subjecto. » (**Phil.** I, 14, c, 7.) Or le contenu de ce fragment est tout métaphysique : il comprend notamment une réfutation de l'atomisme, et une recherche sur le principe de l'activité des monades. Ailleurs, Leibniz invoque le principe de raison pour exclure de la physique les qualités occultes, y compris l'attraction, et démontrer le mécanisme : « omnia in corporibus fieri mechanice. » (**Phil.** I, 15.)

2. Comparer cette déduction à celle que contient un autre opuscule inédit, déjà cité : **Phil.** I, 15.

3. Ce renversement de l'ordre des thèses métaphysiques dans la *Monadologie* s'explique par la date tardive de cet opuscule (1714).

avec lesquelles elle est en relation. Or, comme il n'y a pas de dénominations purement extrinsèques, toute relation extérieure d'une substance se traduit en elle par une modification interne, c'est-à-dire par un accident : et c'est pourquoi « les monades n'ont pas de fenêtres ». Par conséquent, toute action réciproque entre deux monades se réduit à la correspondance de leurs représentations respectives, plus distinctes chez celle qui est dite agir, plus confuses chez celle qui est censée pâtir : et voilà la raison de l'harmonie préétablie. En un mot, toutes les propriétés métaphysiques de la « substance individuelle » dérivent des propriétés logiques que possède l'idée « complète et singulière » en vertu du principe de raison [1].

En second lieu, on ne peut plus méconnaître la portée absolument universelle que Leibniz attribue au principe de raison : celui-ci vaut également pour toute espèce de vérités, tant *universelles* que *singulières*, tant *nécessaires* que *contingentes* : et cela est rigoureusement logique, puisque ce principe constitue la définition même de la vérité en général et en exprime la « nature » [2]. Pour ce qui est des vérités contingentes, en particulier, Leibniz affirme leur soumission au principe de raison avec une netteté et une insistance qui ne laissent place à aucun doute [3]. Par suite, *les vérités contingentes ne sont pas synthétiques*, à quelque degré que ce soit, comme on le croit généralement; elles sont tout aussi analytiques que les vérités nécessaires. Mais alors, dira-t-on, en quoi diffèrent-elles des vérités nécessaires? Elles en diffèrent, répond Leibniz, comme l'infini diffère du fini, ou les nombres incommensurables des nombres rationnels [4].

1. Cf. Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, chap. IV.

2. « Verum est affirmatum, cujus prædicatum inest subjecto, itaque in omni Propositione vera affirmativa, necessaria vel contingente, universali vel singulari, Notio prædicati aliquo modo continetur in notione subjecti; ita ut qui perfecte intelligeret notionem utramque, quemadmodum eam intelligit Deus, is eo ipso perspiceret prædicatum subjecto inesse. » (**Phil.** IV, 3, a, 1). Cf. les passages analogues : *De libertate* (*Foucher de Careil*, 1857, p. 179); *Lettre à Arnauld*, 14 juil. 1686 (*Phil.* II, 56), cités dans *La Logique de Leibniz*, p. 208, 209.

3. « Utrumque » (à savoir : necessarium et contingens, « æque certum seu a Deo *a priori* seu per causas cognitum est. Utrumque vi terminorum verum est, seu prædicatum utrobique inest subjecto, tam in necessariis quam contingentibus. » (**Phil.** VII, B. II. 71). Cf. *De libertate* : « Sed in veritatibus contingentibus, etsi prædicatum insit subjecto... » (*Foucher de Careil*, 1857, p. 182) cité ap. *La Logique de Leibniz*, p. 211, note 2.

4. *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum, ad exemplum Proportionum inter quantitates incommensurabiles* (**Theol.** VI, 2, f. 11-13.) Cf. *Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum*, 1686, § 135 (**Phil.** VII, C, 29); **Phil.** IV, 3, a, 1, et *Phil.* VII, 200, 309.

Les vérités contingentes sont analytiques, comme toutes les vérités; seulement l'analyse de leurs termes est *infinie*, de sorte que nous ne pouvons pas les démontrer en les réduisant à des propositions identiques. Elles n'en sont pas moins des identités aux yeux de Dieu, qui seul peut épuiser cette analyse infinie « d'un seul coup d'esprit ». C'est ainsi que Leibniz croit échapper à la doctrine de l'universelle nécessité (à laquelle il répugne pour des raisons morales et théologiques), et trouve la solution de la difficulté dans la considération de l'infini mathématique [1].

Aussi la comparaison des vérités contingentes aux nombres incommensurables n'est-elle pas une simple métaphore, mais une analogie que Leibniz développe avec complaisance, dans un parallélisme rigoureux ; il déclare à plusieurs reprises que la contingence prend racine dans l'infini [2], et que c'est grâce aux mathématiques (au calcul infinitésimal) qu'il a pu comprendre et expliquer la nature des vérités contingentes. Or, qu'on le remarque bien, cette difficulté qui, de son propre aveu, l'a longtemps arrêté, n'existait qu'autant que les vérités contingentes sont analytiques : il s'agissait de comprendre comment une proposition analytique peut n'être pas nécessaire [3]. Sitôt que l'on considère les vérités contingentes comme synthétiques, la question disparaît, et la solution n'a plus de sens.

La difficulté est-elle vraiment résolue par là? Nous n'avons garde de l'affirmer; mais ici (comme dans notre ouvrage) nous faisons œuvre d'historien, non de critique; nous cherchons ce que Leibniz a réellement pensé, et non s'il avait tort ou raison de le penser. A ce point de vue, il est intéressant de savoir comment il a été amené à cette théorie. Il le déclare expressément : ce qui l'a arraché au fatalisme (spinoziste), c'est la considération des possibles qui ne sont pas réalisés, qui ne le seront même jamais [4]. En effet, « rien est

1. « Tandem nova quædam atque inexpectata lux oborta est unde minime sperabam : ex considerationibus scilicet mathematicis de natura infiniti. » *De libertate* (*Foucher de Careil*, 1857, p. 179-180).

2. « Contingentiæ radix infinitum » (*Bodemann*, p. 121). « Ex his apparet radicem contingentiæ esse infinitum in rationibus ». (**Theol.** VI, 2, f. 12.)

3. « Atque ita arcanum aliquod a me evolutum puto, quod me diu perplexum habuit, non intelligentem, quomodo prædicatum subjecto inesse posset, nec tamen propositio fieret necessaria. Sed cognitio rerum geometricarum atque analysis infinitorum hanc mihi lucem accendere, ut intelligerem, etiam notiones in infinitum resolubiles esse. » (**Phil.** IV, 3, a, 1.)

4. Début du *De libertate* (*Foucher de Careil*, 1857, p. 178). Leibniz y proteste contre cette assertion de Descartes, que la matière doit revêtir successivement

nécessaire dont l'opposé est possible »[1]; si donc il y a des possibles non réalisés, les possibles réalisés ne peuvent être que contingents (ces possibles réalisés comprenant tout l'univers réel : non seulement les êtres individuels, mais aussi les lois générales de la nature). Dès le 2 décembre 1676 (au lendemain de son entrevue avec Spinoza), Leibniz s'inscrivait en faux contre la thèse spinoziste : « Tout possible existe », et il lui opposait déjà sa propre théorie, à savoir qu'il n'existe que les compossibles qui contiennent le plus de réalité[2]. C'est que tous les possibles ne sont pas compossibles (sans quoi il n'y aurait pas de raison pour qu'ils n'existent pas tous)[3]. La seule raison d'être des possibles, c'est leur quantité de réalité ou d'essence. Chaque possible tend à l'existence en proportion de son degré de « perfection », c'est-à-dire de réalité. Tous les possibles luttent entre eux pour l'existence au sein de l'entendement divin, qui est « le pays des réalités possibles »[4], et le résultat de cette lutte est le triomphe infaillible et automatique (pour ne pas dire nécessaire) du système de compossibles qui contient le plus d'essence ou de « perfection ». Le monde est ainsi le produit d'un « mécanisme métaphysique » et d'une « mathématique divine »[5]. La création est la solution d'un problème de maximum, et ce maximum a une signification beaucoup plus métaphysique que

toutes les formes possibles (*Principia*, III, 46). Il soutient au contraire, on l'a vu, que la matière peut être actuellement divisée à l'infini sans pour cela réaliser *toutes* les divisions *possibles* (v. plus haut, p. 6). Cf. l'*Origo veritatum contingentium* : « Si omne quod fit necessarium esset, sequeretur sola quæ aliquando existunt esse possibilia (ut volunt Hobbes et Spinosa) et materiam omnes formas possibiles suscipere (quod volebat Cartesius) » (**Theol.** VI, 2, f, 11).

1. *Discours de métaphysique*, § XIII (*Phil.* IV, 438.)

2. « Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere... Itaque nulla alia ratio determinandi, quam ut existant potiora, quæ plurimum involvant realitatis. » (**Phil.** VIII, 71.) Inutile d'ajouter que ce texte suffit, selon nous, à ruiner l'hypothèse d'une influence durable et prépondérante exercée par Spinoza sur Leibniz.

3. « Ratio existendi præ omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet quam quod non omnia compatibilia. » (*Ibid.*). Ce fait, que tous les possibles ne sont pas compatibles, paraît s'expliquer par la négation, qui s'introduit nécessairement dans les concepts complexes issus de la combinaison des concepts simples. Au contraire, ceux-ci, que Leibniz appelle les « premiers possibles » et les « attributs absolus de Dieu », sont essentiellement positifs, donc compatibles. Ainsi se justifie la proposition : « Dieu est possible », qui est pour Leibniz la prémisse indispensable de l'argument ontologique. C'est pourquoi il disait que sa Caractéristique avait le même fondement que la démonstration de l'existence de Dieu (*Lettre à la duchesse Sophie* [*Phil.* IV, 296], citée ap. *La Logique de Leibniz*, p. 195, note 2). Cf. **Phil.** V, 8, f, 25 (avril 1679).

4. *Lettre à Arnauld*, 1686 (*Phil.* II, 55).

5. *De rerum originatione radicali*, 1697 (*Phil.* VII, 304).

morale. Telle est l'origine logique de l'optimisme leibnitien : et c'est pourquoi c'est un optimisme intellectualiste et spéculatif bien plutôt que téléologique et pratique.

On voit ce qu'il faut penser du caractère synthétique que l'on attribue aux jugements d'existence [1]. D'abord, les propositions existentielles ne sont pas seules contingentes : toutes les lois de la nature le sont également, selon Leibniz, et pour la même raison, à savoir parce qu'elles comprennent une infinité d'éléments ou de *réquisits*. Ensuite, elles sont analytiques au même titre que les autres vérités contingentes. Faire de l'existence un prédicat exceptionnel, dont l'affirmation serait synthétique, c'est tout bonnement confondre Leibniz avec Kant. Pour Leibniz, l'existence n'est rien de plus que « l'exigence de l'essence » ; elle est contenue dans l'essence, et peut s'en déduire par une simple analyse. *C'est à tort*, dit Leibniz, que l'on conçoit l'existence comme n'ayant rien de commun avec l'essence : *il y a quelque chose de plus* dans le concept de ce qui existe que dans le concept de ce qui n'existe pas. Et en effet, l'existence consiste, *par définition*, à faire partie de l'ordre de choses le plus parfait, c'est-à-dire du système de compossibles qui contient le plus d'essence ; c'est en ce sens que l'existence est une « perfection », c'est-à-dire un élément intégrant de l'essence [2]. Telle est la réponse que Leibniz fait d'avance à la critique kantienne de l'argument ontologique. Or, il importe de le remarquer, elle est une conséquence logique du principe de raison : si l'existence était autre chose que l'exigence de l'essence, il faudrait en chercher la raison ailleurs, c'est-à-dire dans une autre essence [3]. En d'autres termes, l'existence est un attribut qui, comme tout autre attribut, doit être compris dans le sujet auquel il appartient, sans quoi les jugements d'existence n'auraient pas de « raison ». Là comme partout ailleurs, « *prædicatum inest subjecto* ».

1. M. Russell soutient que les jugements d'existence sont tous synthétiques, pour Leibniz, à l'exception de l'affirmation de l'existence de Dieu, qui serait analytique. Cette exception n'est indiquée nulle part, et elle est injustifiable dans le système de Leibniz.

2. « ... Existentia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum Essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu Existentis quam non existentis, seu existentiam esse perfectionem ; cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi. » (**Phil.** I, 14, c, 7 v°).

3. « Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiæ exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quæri posset an hæc essentia existat, et cur ista potius quam alia » (*Phil.* VII, 195, note).

Ici se présente une objection que nous trouvons chez divers critiques de Leibniz : « Sans doute la logique n'a qu'à analyser les sujets une fois posés; mais c'est la métaphysique qui les pose; ainsi la logique est en définitive subordonnée à la métaphysique, comme l'analyse à la synthèse. » Cette objection est d'un esprit tout moderne; Leibniz ne l'eût pas admise, ni même peut-être comprise. Pour lui, en effet, la synthèse, comme l'analyse, est une fonction de la logique, de cette *Logique réelle* qu'il identifiait à la métaphysique [1]. C'est la logique, et plus spécialement l'*art d'inventer*, qui doit composer tous les concepts possibles, et qui construit ainsi les sujets que l'*art de juger* aura à analyser. Cette partie inventive et synthétique de la Logique, la plus importante à ses yeux, Leibniz l'appelle souvent la Combinatoire, parce que c'est l'art des combinaisons qui enseigne à former par ordre les concepts complexes au moyen des concepts simples et primitifs qui sont les « premiers possibles ». La Combinatoire humaine ne fait du reste qu'imiter et reproduire imparfaitement la Combinatoire divine, d'où naissent tous les possibles que nous avons vus lutter pour l'existence. Or par le fait seul que chacun d'eux est la combinaison d'un certain nombre de « premiers possibles », il possède un certain degré de réalité; c'est cette quantité d'essence qu'il contient qui constitue son droit à l'existence, et qui, s'il se réalise, sera la « cause » ou la « raison suffisante » de sa réalisation. En un mot, on peut dire que son existence est inscrite d'avance dans son essence, qu'elle fait partie de sa compréhension. Seulement, pour l'en dégager, il faudrait une analyse infinie, et même infiniment infinie : il faudrait pouvoir rapporter ce possible au monde possible qu'il implique, et comparer ce monde à tous les autres mondes possibles. C'est pourquoi cette existence est contingente, en tant qu'elle implique une infinité de conditions logiques (de *réquisits*). Il ne faut donc pas dire que la logique reçoit les sujets tout faits de la métaphysique; bien au contraire, c'est la métaphysique qui reçoit ses objets (les êtres réels) de la logique, tout au moins de cette logique divine qui préside à la création : « *Cum Deus calculat..., fit mundus* ».

On nous objectera sans doute que le choix entre les possibles n'est

1. « J'ay reconnu que la vraye Metaphysique n'est guères differente de la vraye Logique, c'est-à-dire de l'art d'inventer en general ». *Lettre à la duchesse Sophie* (*Phil.* IV, 292).

mécanique qu'en apparence et par métaphore : selon les propres expressions de Leibniz, ce choix résulte des décrets *libres* de Dieu; il dépend, non de son intelligence, mais de sa volonté; non de sa sagesse, mais de sa bonté. Examinons donc ce que Leibniz entend par *liberté*, dans l'homme et en Dieu. On sait qu'il définit la liberté : une spontanéité intelligente ou rationnelle. Or le spontané est ce qui a en soi-même son principe d'action [1]. La liberté consiste donc dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir (ou d'agir autrement) étant données les mêmes conditions *externes*, parce que l'action dépend des dispositions *internes* de l'agent, et notamment de son intelligence. Pierre et Paul sont *libres*, parce que, placés exactement dans les mêmes conditions, ils agiront ou réagiront différemment. Ce n'est pas à dire qu'ils agiront sans raison, ni que leur action soit indéterminée; elle a ses raisons (logiques) dans leur nature individuelle, elle est contenue de toute éternité dans les notions de la « Pétrinité » et de la « Paulinité » [2]; aussi Dieu peut-il la prévoir d'une manière certaine et infaillible. Cette liberté n'a rien de commun avec la liberté d'indifférence, qui serait le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, étant données toutes les conditions externes et *internes* de l'action. C'est là, selon Leibniz, une « chimère impossible », car elle est évidemment contraire au principe de raison [3]. Il remarque que cette conception de la liberté était inconnue aux anciens et aux grands scolastiques, et qu'elle vient des jésuites (Fonseca et Molina). Et aux modernes qui lui reprochent de n'avoir pas connu la vraie notion du libre arbitre, Leibniz répondrait sans nul doute en leur demandant s'ils comprennent eux-mêmes leur concept vide d'une activité irrationnelle et indéterminée, et s'ils peuvent réellement penser une chose qui viole, par définition, les lois de la pensée [4].

Ainsi, pas plus que la contingence, dont elle n'est qu'un cas particulier, la liberté n'exclut nullement le déterminisme; elle l'implique au contraire, car elle consiste dans la détermination de l'action par

1. **Phil.** IV, 3, c, 13.
2. *Scientia media*, nov. 1677 (**Phil.** IV, 3, c, 15).
3. **Phil.** IV, 3, c, 13.
4. Il n'est pas besoin de faire remarquer que la « contingence » qu'il attribue aux lois de la nature n'a rien de commun avec ce que nos « irrationalistes » modernes entendent par là. Leibniz a résumé sa théorie de la contingence dans cette formule lapidaire : « Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata. » (*Phil.* VII, 108.)

la raison[1]. L'action spontanée et intelligente est *libre* seulement en ce sens qu'elle est imprévisible, parce qu'elle échappe à toute loi générale. A cet égard, la liberté constitue un degré supérieur de la contingence : car, comme on l'a vu, les lois de la nature sont déjà contingentes, au même titre que la nature elle-même; mais les actions libres sont indépendantes des lois de la nature, non point qu'elles les violent ou les suspendent, mais parce que ces lois, étant *générales*, ne suffisent pas à déterminer l'action individuelle des « substances intelligentes ». C'est en effet l'intelligence qui affranchit l'homme du déterminisme physique, parce qu'elle complique *à l'infini* les processus qui déterminent son action (à savoir par l'attention et la réflexion); de sorte qu'on ne peut jamais prédire sûrement quel motif l'emportera. Les actions humaines sont à proprement parler « incalculables », du moins pour un entendement fini; ce qui n'empêche pas qu'elles soient absolument déterminées en soi, et que Dieu les connaisse d'avance, non par une simple « science de vision » qui ne serait qu'une pré-vision purement empirique, mais par une « science d'intelligence » qui lui permet d'en voir la raison, et, s'il le fallait, d'en « rendre raison »[2].

Au point de vue psychologique, la volonté est toujours déterminée par le bien apparent; elle y tend d'une manière irrésistible[3]. Toute la différence entre les individus, et entre leurs actions, provient donc de l'intelligence, c'est-à-dire de la connaissance plus ou moins parfaite du bien. Par là encore on voit comment l'intelligence est la condition de la liberté : c'est elle qui fournit les motifs déterminants de l'action et qui, par la réflexion plus ou moins attentive et prolongée, fait préférer à un bien apparent un bien réel, c'est-à-dire fait triompher le motif le plus fort en droit de celui qui était d'abord

1. Cette notion de la liberté est bien moins éloignée de celle de Kant qu'on ne le croit généralement. En effet, la conception de la liberté comme l'indépendance à l'égard des lois naturelles n'en est pour Kant qu'un concept *négatif*; la liberté ne consiste pas dans l'absence de toute détermination, mais dans la détermination de la volonté par la raison. Kant le déclare expressément : « une volonté libre (c'est-à-dire sans loi) serait une absurdité ». (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 3e section.) Aussi la liberté a ses lois; et c'est pourquoi Kant parle constamment de la « causalité par liberté ». Une volonté libre est une volonté soumise à la loi morale; le concept *positif* de la liberté est l'*autonomie*.

2. *Scientia media*, nov. 1677 (**Phil.** IV, 3, c, 15).

3. « Voluntatis objectum esse bonum apparens, et nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque. » (**Phil.** IV, 3, c, 13.)

prépondérant en fait. C'est ce travail de la réflexion qui, compliquant à l'infini les données du problème, en rend la solution incalculable et imprévisible. Toute la différence entre la volonté de l'homme et celle de Dieu vient de la différence de leurs intelligences : la première se détermine pour le bien apparent, la seconde pour le bien réel ; ou plutôt toutes deux se déterminent également pour le bien apparent ; seulement il est clair que ce qui paraît bien à Dieu est le bien réel et absolu. En un sens, on pourrait dire que l'homme est plus libre que Dieu, car l'infirmité de l'intelligence de l'homme engendre toutes sortes de dépravations et de perversions qui lui font préférer, à titre de biens apparents, des maux trop réels ; tandis que Dieu ne peut vouloir que le bien ; il est en quelque sorte condamné par sa sagesse infinie à le réaliser imperturbablement : et voilà à quoi se réduit cette liberté de choix qu'on lui attribue.

Mais alors, dira-t-on, en quoi consiste en définitive ce *bien* ou ce *meilleur* que Dieu veut et réalise infailliblement? Que signifie la distinction de sa sagesse et de sa bonté, si sa volonté est entièrement déterminée par son intelligence? Au point de vue métaphysique, cette distinction s'évanouit, puisque non seulement la volonté divine, mais *toute* volonté, si perverse qu'elle soit, tend essentiellement au bien. D'ailleurs, ce *bien* qui est l'objet de la volonté créatrice n'a et ne peut avoir aucun caractère *moral* ; il consiste uniquement dans la « perfection » métaphysique, c'est-à-dire dans le degré d'essence ou de réalité ; de sorte que le « principe du meilleur » se réduit à ceci : « Dieu réalise le maximum d'essence ou de réalité », ce qui est une simple conséquence du principe de raison.

Restent une ou deux objections, en apparence redoutables : que deviennent, dans notre interprétation, la fameuse distinction des causes efficientes et des causes finales, et la distinction non moins classique des principes mécaniques et des principes métaphysiques? Pour apprécier la première, il faut se rappeler dans quelles circonstances Leibniz l'a émise et adoptée. En 1682, il publiait son *Unicum opticæ, catoptricæ et dioptricæ principium* [1], où il déduisait toutes les lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière de ce principe unique : « Lumen a puncto radiante ad punctum illustrandum pervenit via omnium facillima ». Et c'est à ce mémoire qu'il se réfère

1. *Dutens*, III, 145.

sans cesse quand il soutient (contre les Cartésiens) l'utilité de la recherche des causes finales. Or (sans faire ressortir ce qu'il y a d'artificiel et de paradoxal à considérer le « point à éclairer » comme le but auquel tend le rayon lumineux, alors que les rayons se dispersent dans l'espace sans chercher à éclairer quoi que ce soit), il suffit de remarquer que cette finalité (apparente) se traduit simplement par un problème de maximum et de minimum, auquel il est difficile d'attribuer une signification morale. Il y a plus : ce qui fait l'intérêt scientifique de la considération de la finalité, ce n'est pas seulement que le « meilleur » consiste dans un maximum ou un minimum; c'est surtout qu'il correspond à un cas particulier déterminé, mathématiquement parlant, à un cas *singulier*. Leibniz le reconnaît implicitement dans les passages mêmes où il vante « le principe de la perfection » : les formes « les meilleures » sont celles « qui fournissent un maximum ou un minimum »; « la nature agit par les plus courtes voies, ou du moins par les plus déterminées »; ou encore « Dieu agit par les voies les plus aisées et les plus déterminées ». On le voit : ce qui est essentiel dans cette finalité que Leibniz recherche, ce n'est même pas un maximum ou un minimum quantitatif : c'est la *détermination* logique ou mathématique du problème à résoudre; et c'est cela que Leibniz trouve « le plus beau » dans cette considération [1]. C'est assez dire qu'il s'agit là d'une *beauté* ou d'une *bonté* toutes rationnelles et métaphysiques, sans aucune signification téléologique ou morale [2].

Passons à la distinction des principes mécaniques et des principes métaphysiques. Qu'est-ce que Leibniz veut dire exactement, quand il répète sans cesse que, si tout s'explique dans la nature par des lois mécaniques, ces lois mécaniques elles-mêmes reposent sur des principes métaphysiques? Peut-être s'en doute-t-on déjà : ces principes métaphysiques, c'est le principe de raison et tous ses corollaires; or si ces principes ont un caractère *logique* et non *moral*, il s'ensuit que la mécanique de Leibniz est subordonnée à sa logique, et non à sa morale ou à sa théodicée. D'ailleurs, la *finalité* que Leibniz croit découvrir dans les lois de la Mécanique n'est pas d'une autre nature que celle qu'il a reconnue dans les lois de l'Optique. Toutes les fois

1. V. le *Tentamen Anagogicum*, « où l'on monstre... que dans la recherche des Finales il y a des cas où il faut avoir egard au plus simple ou plus determiné, sans distinguer si c'est le plus grand ou le plus petit. » (*Phil.* VII, 270.)
2. Cf. *La Logique de Leibniz*, p. 230-232.

qu'il paraît subordonner les principes *mathématiques* aux principes *métaphysiques*, il les subordonne en réalité aux principes de sa Logique, comme le montrent les allusions qu'il fait alors à la Caractéristique universelle [1]. C'est qu'en effet les Mathématiques vulgaires, sciences du nombre et de la grandeur (objets de l'imagination) dépendaient selon lui d'une science plus générale, qu'il appelait tantôt la Combinatoire ou l'Art d'inventer, tantôt la Mathématique universelle, parce qu'elle devait soumettre à un calcul rigoureux même les notions abstraites qui ne dépendent pas de l'imagination, comme sont celles de la Métaphysique et de la Mécanique [2].

C'est ce qui ressort avec évidence de certains textes inédits qui datent de la jeunesse de Leibniz. Dans le *Consilium de Encyclopædia nova conscribenda methodo inventoria* (juin 1679), il disait de la Mécanique (qu'il appelait : « scientia de actione et passione, de potentia et motu ») : « Hæc scientia Physicam Mathematicæ connectit. Neque hic agitur quomodo delineanda sint motuum... vestigia : id enim pure geometricum est [3]; sed quomodo ex corporum conflictu motuum directiones et celeritates immutentur : quod per solam imaginationem consequi non licet, et sublimioris est scientiæ » [4]. La Mécanique ne se réduit pas à la Géométrie, ni même à la Cinématique, à cause de la masse, qui intervient dans les chocs pour modifier les mouvements; c'est cet élément, la masse, révélé par la force vive, qui échappe à l' « imagination » spatiale, et ne permet pas de prévoir géométriquement le résultat du choc, comme le prétendait Descartes [5]. C'est la masse et la force vive que Leibniz invoquait quand il soutenait (contre les Cartésiens) que l'essence des corps ne consiste pas dans l'étendue. Voilà bien le point capital sur lequel il rompt avec le mécanisme ou plutôt avec le « géométrisme » carté-

1. Voir surtout la fin de la *Réponse aux réflexions de M. Bayle* (1702) citée et commentée dans *La Logique de Leibniz*, p. 238.

2. « Constat principia naturæ non minus metaphysica quam mathematica esse, vel potius causas rerum latere in metaphysica quadam mathesi quæ æstimat perfectiones seu gradus realitatum. » (*Phil.* II, 213.) Cette « mathématique métaphysique », c'est la Caractéristique ou Combinatoire : on voit qu'elle a pour objet de calculer le degré de réalité des *possibles*, et par suite d'expliquer le *réel* par une simple analyse.

3. C'est là la définition de la Cinématique, que Leibniz (ainsi que Kant) appelle la *Phoronomie*.

4. **Phil.** V, 7, 4 v°.

5. « Quanti autem momenti sit, recte constitui principia hujus Matheseos vel Physico-Matheseos tam late patentis, quæ considerationem virium (rem imaginationi non subditam) addit Geometriæ seu scientiæ imaginum universali, facile intelligis ». (*Math.* III, 243.)

sien. Quelle est donc cette « science plus sublime » qui permettra de traiter les problèmes de Mécanique et de pénétrer la nature? Est-ce la Métaphysique? Nullement : c'est la Logique ou Caractéristique. Voici en effet ce que Leibniz écrivait dès mai 1676 : « Vera ratiocinandi ars in rebus difficilibus et nonnihil abstrusis, quales sunt physicæ, frustra speratur, quamdiu non habetur ars characteristica sive lingua rationalis, quæ mirifice in compendium contrahit operationes mentis, et sola præstare potest in Physicis, quod Algebra in Mathematicis » [1]. Et cette idée revient constamment dans les écrits de cette époque, à savoir que la Caractéristique est la logique de la Physique [2], et la véritable méthode expérimentale [3] Plus tard, il énumérait parmi les nombreuses applications de sa Caractéristique universelle la science des causes et des effets, de l'action et de la passion, c'est-à-dire la Mécanique : « Je reduis toute la mecanique à une seule proposition de metaphysique, et j'ai plusieurs propositions considerables et geometriformes touchant les causes et les effets [4] ». Or ce principe « métaphysique » d'où Leibniz déduit toute la Mécanique est celui-ci : « Il y a toujours une parfaite équation entre la cause pleine et l'effet entier [5] ». Cela signifie, au fond, qu'il y a quelque chose de constant dans les phénomènes mécaniques (du choc notamment); et c'est ce « quelque chose » que Leibniz appelle *force*, comme on le verra plus loin. Pour le moment, il nous suffit de remarquer que, par son caractère tout formel, cette proposition est plutôt un principe logique qu'un principe métaphysique, et qu'elle n'a en tout cas aucune signification téléologique [6].

1. **Phil.** V, 8, g, 30-31.

2. Voir par exemple le début du *Pacidius Philalethi* (octobre 1676) que nous publions *in extenso* (**Math.** X, 11) et la fin du *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et rerum naturalium causas* (mai 1677), où il dit : « Hæc autem » (l'analyse des qualités physiques) « per definitiones et linguam philophicam egregie fient. » (*Phil.* VII, 269.)

3. « Ars characteristica ostendet non tantum quomodo experimentis sit utendum, sed et quænam experimenta sint sumenda et ad determinandam rei subjectæ naturam sufficientia... » (**Phil.** V, 8, g, 31).

4. *Lettre à Arnauld*, 14 juil. 1686 (*Phil.* II, 62). Cf. *Lettre à Foucher*, 1687 (*Phil.* I, 391); *Lettre à Arnauld*, 14 janv. 1688 (*Phil.* VII, 199); textes cités dans *La Logique de Leibniz*, p. 304.

5. *Phil.* III, 45. Cf. *Essai de Dynamique* (*Foucher de Careil*, I, 653).

6. Au moment de terminer cet article, nous recevons l'ouvrage de M. Cassirer : *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg, Elwert, 1902) où (malgré certaines divergences d'interprétation) nous trouvons une confirmation précieuse de la thèse que nous soutenons ici. M. Cassirer constate comme nous que ce que Leibniz appelle « principes métaphysiques » est en réalité des principes logiques, et remarque qu'il désapprouvait les considérations théologiques d'où Descartes prétendait déduire la *loi de conservation* en mécanique (p. 315-316).

Cela nous amène à nous expliquer brièvement sur les rapports de la métaphysique de Leibniz à sa mécanique, rapports qui ont été singulièrement exagérés et dénaturés. Nous ne voulons pas dire que les études de mécanique que Leibniz a poursuivies de 1678 à 1686 (ses manuscrits inédits en font foi [1]) n'aient eu *aucune* influence sur la formation de son système, mais qu'elles n'en ont pas eu plus que toutes ses autres études scientifiques; que, en définitive, sa métaphysique a inspiré sa mécanique beaucoup plus qu'elle n'a été inspirée par elle, et qu'elle procède essentiellement des principes logiques adoptés de très bonne heure par Leibniz. Nous ne contestons nullement que sa métaphysique, comme toute métaphysique digne de ce nom, se soit nourrie de l'étude critique des sciences, de *toutes* les sciences (et non pas d'une seule, comme on le croit trop souvent); mais cette étude critique elle-même était constamment dirigée par certains principes *a priori*, métaphysiques ou logiques (le nom importe peu), du genre de celui que nous venons de citer, et que Leibniz, loin d'emprunter à l'expérience, employait à juger et à expliquer l'expérience [2].

Et d'abord, il faudrait en finir une bonne fois avec cette conception de la monade qui traîne encore dans les manuels et dans les cours, et même dans certains ouvrages scientifiques [3], à savoir que les monades sont des *forces* (les plus savants disent : des *centres de forces*). Pour la réduire à néant, il devrait suffire de rappeler que *Leibniz n'a jamais admis ce que nous appelons une force en Mécanique*. On sait comment il protestait contre l'hypothèse de l'attraction, accusant Newton de restaurer les qualités occultes des scolastiques, qui violent le principe de raison [4]. Dans le *Tentamen de motuum cœlestium causis* (1689), qu'il opposait à la théorie newtonienne, il excluait toute action à distance, et essayait d'expliquer le mouvement des astres par la pression d'un fluide où ils seraient baignés [5]. C'est un lieu commun d'opposer le *dynamisme* de Leibniz au *mécanisme* de

1. Voir *Bodemann*, p. 301-302, 328-329.
2. Cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 308 sqq., et les textes cités *ibid.*
3. Dühring, *Geschichte der mechanischen Prinzipien*, p. 229 (cité par Cassirer, *op. cit.*, p. 314).
4. *Antibarbarus physicus pro philosophia reali, contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimæricarum* (*Phil.* VII, 337); cf. Phil. I, 15, § 2.
5. « Omnia corpora quæ in fluido lineam curvam describunt, ab ipsius fluidi motu agi », attendu qu'il ne peut y avoir entre les corps d'action qu'au contact (*Math.* VI, 149, 166).

Descartes : cette distinction n'a pas le moindre fondement. Leibniz est aussi mécaniste que Descartes, et même plus : car il est rigoureusement déterministe. S'il corrige les formules du mécanisme cartésien, il en accepte entièrement le principe, qui consiste à expliquer tous les phénomènes naturels par des chocs ou des actions de contact, *sans intervention d'aucune force*. Ce que Leibniz appelle *force*, et parfois même *force motrice*, c'est toujours la *force vive* [1].

Il semble pourtant que sa théorie de la force vive lui ait suggéré sa conception de la substance, et lui-même présente souvent celle-ci comme une conséquence de celle-là. Par exemple, dans le *De causa gravitatis* (1690), après avoir opposé la *force motrice*, seule constante, à la quantité de mouvement, qui varie, il conclut : « Unde etiam discimus *aliquid aliud in rebus esse, quam extensionem et motum* [2] ». Cette idée remonte à l'année 1686, où Leibniz publia sa *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* [3]. Résumant ce mémoire dans le *Discours de Métaphysique*, § 17, Leibniz en tire la conclusion suivante : « La distinction de la force et de la quantité de mouvement est importante entre autres pour juger qu'il faut recourir à des considérations métaphysiques séparées de l'étendue afin d'expliquer les phénomènes des corps [4] ». Mais cette considération n'a guère pour lui qu'une valeur négative et polémique : elle lui sert seulement à prouver, contre les Cartésiens, que « l'essence des corps ne consiste pas dans l'étendue » (et surtout à les humilier en montrant que leur maître a commis des erreurs scientifiques grossières); mais elle ne lui sert nullement à découvrir et à déterminer positivement cette « essence ». Bien plus, cette thèse négative elle-même ne dérive pas originairement de considérations de mécanique, mais bien de spéculations logico-métaphysiques sur la nature de la substance, que Leibniz résumait comme suit : « Si le corps est une substance et non pas un simple phénomène comme l'arc-en-ciel, ni un être uni par accident ou par aggrégation comme un tas de pierres, il ne saurait

1. Il faut distinguer radicalement la *vis primitiva*, qualité métaphysique que Leibniz attribue aux monades, et la *vis derivativa*, propriété mécanique et *phénoménale* des corps (cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 315). Nous ne parlons ici que de la dernière..

2. *Math.* VI, 202. On lit, dans la même page : « VIRES MOTRICES, id est, *eas quæ conservandæ sunt.* »

3. *Math.* VI, 117.

4. Résumé du § 18 du *Discours de métaphysique* dans la *Lettre au landgrave* du 11 février 1686.

consister dans l'étendue, et il y faut nécessairement concevoir quelque chose qu'on appelle forme substantielle, et qui répond en quelque façon à l'âme [1] ». Or cette thèse provient de cette remarque, que, l'étendue étant divisible à l'infini, on n'y saurait découvrir aucune unité, et par suite aucune substantialité [2]. Dira-t-on pour cela que la métaphysique de Leibniz dépend de sa géométrie? Ce serait pourtant plus exact que de la faire dépendre de sa mécanique : car il professait déjà cette thèse dans sa première *Lettre à Arnauld*[3] (1672), à une époque où il avait des idées toutes différentes de ses futures théories mécaniques, et où il croyait au contraire pouvoir expliquer tous les phénomènes mécaniques par la géométrie [4]. Enfin, dans le *Discours de métaphysique* lui-même, la thèse « que les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sauraient constituer la substance du corps » vient (§ 12) bien avant les considérations relatives à la force vive (§ 18), et est établie indépendamment de celles-ci. Concluons donc que la conception de la substance ne doit rien à la mécanique de Leibniz, et procède uniquement de ses principes logiques et métaphysiques.

Il en est de même de l'harmonie préétablie, qui est la clef de voûte du système. Sans doute, dans les écrits de la fin de sa vie, Leibniz semble reconnaître que cette « hypothèse » dérive de ses conceptions mécaniques. Dans la *Théodicée* (§ 61), après avoir rappelé sa loi de la force vive, il dit : « Si cette règle avait été connue de M. Descartes..., je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, où ces mêmes règles m'ont mené [5] ». Vers le même temps, il engageait Christian Wolff à étudier plutôt les mathématiques que la philosophie, « præsertim cum ipsa Mathematica potissimum juvent philosophantem, neque ego in Systema Harmonicum incidissem, nisi leges motuum prius constituissem, quæ systema causarum occasionalium evertunt [6] ». Voilà sans doute

1. Cf. *Lettre à l'électrice Sophie*, 4 nov. 1696 : « Mes meditations fondamentales roulent sur deux choses, sçavoir sur l'unité et sur l'infini. » (*Phil.* III, 542); et le premier alinéa de la page 7 de cet article.

2. *Lettre à Arnauld* du 14 juil. 1686. Cf. p. 6 de cet article.

3. *Phil.* I, 72.

4. Voir Hannequin, *Quæ fuerit prior Leibnitii philosophia... ante annum 1672*, p. 110 (Masson, 1895). Dès 1669, Leibniz faisait consister l'essence de la matière dans l'*antitypie* ou impénétrabilité (*Lettre à Thomasius*, *Phil.* I, 17). En 1670, il la faisait consister dans le mouvement, dans la *vitesse* (*Hypothesis physica nova*), d'où il concluait la réductibilité de la mécanique à la géométrie.

5. Cf. *Monadologie*, § 80.

6. *Briefwechsel mit Chr. Wolf*, ed Gerhardt (1860), p. 51.

des assertions bien nettes. Eh bien! la mémoire de Leibniz le trompait sur ce point, et cela s'explique par le fait que les discussions relatives à la mécanique avaient pris une grande place dans sa lutte contre les Cartésiens et contre Malebranche, et par suite s'étaient intimement mêlées plus tard à l'exposition de son système. Car il écrivait en 1686 : « L'Hypothese de la concomitance est une suite de la Notion que j'ay de la substance [1] », et cette notion, on l'a vu, a une origine purement logique. D'ailleurs, cette hypothèse est établie au § 14 du *Discours de métaphysique* par des raisons métaphysiques, et indépendamment de toute considération de mécanique : « Dieu produit diverses substances selon les différentes vues qu'il a de l'univers, et par l'intervention de Dieu la nature propre de chaque substance porte que ce qui arrive à l'une répond à ce qui arrive à l'autre, sans qu'elles agissent immédiatement l'une sur l'autre. » Mais voici une preuve encore plus péremptoire : c'est un texte inédit, daté de 1676, où l'on trouve des propositions comme celles-ci : Toute âme perçoit tout l'univers, mais confusément; ces perceptions confuses constituent les sensations. Dieu a créé une multitude d'âmes pour avoir autant de perspectives différentes du monde... et où Leibniz se déclare encore partisan des atomes (et des atomes sphériques!) qu'il essaie de concilier avec le plein au moyen de l'idée des infiniment petits [2]. Voilà bien, il nous semble, une preuve décisive que ses thèses métaphysiques essentielles sont bien antérieures à ses théories mécaniques, et ne leur doivent absolument rien [3].

Au surplus, si l'on analyse ces théories elles-mêmes, on n'y trouve rien qui puisse justifier la conception de la monade, et surtout l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Comme M. Cassirer l'a parfaitement montré, la loi de la conservation de la force (vive) n'a

1. *Projet de lettre à Arnauld* (*Phil.* II, 68); voir le développement qui suit (p. 70).
2. Phil. I, 14, c, 8.
3. Certains textes qui semblent contraires à notre thèse ne font en réalité que la confirmer. Par exemple, Leibniz disait à propos de sa Dynamique : « Vous avés raison, Monsieur, de juger que c'est en bonne partie le fondement de mon systeme, parce qu'on y apprend la difference entre les verités dont la necessité est brute et geometrique, et entre les verités qui ont leur source dans la convenance et dans les finales. » Suit l'allusion classique au *Phédon* (*Lettre à Remond*, 22 juin 1715; *Phil.* III, 645). On voit en quel sens la mécanique aurait servi de fondement au système : ce n'est pas du tout en suscitant la conception de la substance, mais en confirmant les principes de la logique leibnitienne. Encore n'est-ce qu'une confirmation qu'elle a pu apporter : car nous savons, par des textes *contemporains* de la formation du système, que la théorie des vérités contingentes a été suggérée à Leibniz par son calcul infinitésimal. Voir plus haut, p. 11, notes 1 et 3.

jamais eu pour Leibniz qu'une valeur purement phénoménale[1], comme le mouvement, la masse et l'espace lui-même. Si Leibniz avait pu songer un instant à substantifier la force vive (comme certains modernes substantifient l'énergie), cela l'aurait conduit à une métaphysique *moniste*, et non pas *monadiste* : car la force vive de chaque corps varie, et c'est la somme des forces vives qui seule est constante. Dira-t-on que l'analyse du choc élastique l'a conduit à concevoir que chaque corps n'est mû, en réalité, que par ses propres forces élastiques, qui s'exercent, il est vrai, à l'occasion de ses rencontres avec d'autres corps élastiques? Mais on ne voit pas comment cette conception réfuterait l'hypothèse des causes occasionnelles, avec laquelle elle paraît parfaitement compatible. En réalité, c'est pour des raisons purement logiques que Leibniz nie tout « influx physique » et toute action réelle d'une substance sur une autre, et le phénomène du choc élastique n'est pour lui qu'une confirmation après coup, ou plutôt une simple « illustration expérimentale de ses thèses métaphysiques. L'harmonie préétablie n'est pas plus une conséquence des lois de la mécanique, que la monade n'est un atome ou une bille de billard.

LOUIS COUTURAT.

1. « Vires quæ ex massa et velocitate oriuntur derivativæ sunt et ad aggregata seu phænomena pertinent. » *Lettre à de Volder* (*Phil.* II, 251). « Vires derivativas ad phænomena relego » (*Phil.* II, 275). « Qualia autem corpora pono, tales et vires corporeas, nempe ἐν τοῖς φαινομένοις. » (*Phil.* II, 276).

LA PHILOSOPHIE DE FICHTE

ET LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE [1]

Si nous essayons de dégager librement le sens et l'esprit de cette grande doctrine, nous dirons que l'œuvre propre de Fichte a consisté, — une fois reconnue l'opposition qui est la donnée première, l'opposition qui existe *pour nous* entre le fond de l'Esprit et sa forme, entre son essence absolue et la conscience ou la réflexion qui le manifeste et le réalise, — à concilier cette opposition. Le fond de l'Esprit, c'est, dans son unité primordiale et indivisible, cet Acte pur, cette causalité absolue du Sujet, fondement de la possibilité de toute conscience, de toute réflexion, mais qui dépasse nécessairement toute conscience et toute réflexion, et auquel, précisément parce qu'il est indépendant de la réflexion, de la relation, qu'il est en soi et par soi, en dehors de tout rapport, Fichte a aussi donné le nom d'*Être absolu*, d'*Être pur*. A ce fond un et absolu de l'Esprit s'oppose sa forme qui est essentiellement conscience et réflexion, c'est-à-dire relation et division, distinction du sujet et de l'objet. Or, comme c'est seulement à travers cette forme que peut se manifester ce fond, comme cette forme est la forme même de l'actualisation ou de la réalisation (ce que Fichte appelle le *Daseyn*), la question qui se pose est la suivante : comment l'Esprit qui, dans son fond absolu, est Unité pure et Acte pur peut-il se réaliser à travers la forme du Savoir, à travers la conscience? Pour Fichte, la seule manière de concevoir cette réalisation consiste à faire du principe absolu qui *en soi* est et reste le fondement de la conscience, son but ou son Idéal; à établir qu'à travers les divisions et les relations de l'Objet et du

1. Cet article est la conclusion d'un livre qui doit paraître très prochainement à la librairie Félix Alcan sous ce titre : *La Philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine.*

Sujet, de l'Être et de l'Acte, de la Pensée et de la Liberté, ce que poursuit au fond le Savoir, c'est leur Unité, qu'au fond c'est son essence même, son essence absolue que cherche la conscience dans son développement. Et ceci explique et justifie la double forme de la philosophie de Fichte : car, si le Moi pur, le principe absolu de la conscience, ne peut être cependant posé par la conscience, c'est-à-dire affirmé et connu, que comme son Idéal; si par suite c'est toute la dialectique de la *Théorie de la Science*, tout le progrès de l'Esprit, depuis la conscience purement empirique jusqu'à la connaissance religieuse, qu'implique sa réalisation, on comprend la nécessité d'un double mouvement dans la marche du système : un mouvement par lequel l'Esprit doit s'élever à la conscience de son principe; puis, une fois ce principe en quelque sorte actualisé par la conscience, un nouveau mouvement, une seconde démarche qui part de ce principe pour reconnaître dans tout le développement du Savoir, la manifestation de ce principe et comme sa révélation.

Examinons le sens de ce double mouvement.

*
* *

La première démarche de la philosophie, disions-nous, consiste à s'élever de l'état de fait, de l'état donné, c'est-à-dire en somme de la conscience empirique, à la conscience du principe absolu de la conscience. Dans ce stade, la tâche de la philosophie est de réaliser le principe qui est en même temps le but du système : l'Esprit dans l'Unité de son acte producteur, dans sa Liberté pure. L'Esprit est *le principe* en ce sens qu'*en soi* il est l'Absolu; il est *parce qu'*il est *ce qu'*il est, il est ce qui se produit soi-même sans s'épuiser jamais en se renouvelant sans cesse à la source de son infinité. Et il est tout ce qui est. Rien n'est que par lui, et, au fond, qu'en lui. L'Esprit est *le but* en ce sens qu'il ne se manifeste, c'est-à-dire qu'il ne se réalise qu'à travers la forme de la conscience, de la détermination, de la relation, que dès lors la réalisation de son Infinité n'est pas un *état* qui puisse être actualisé ou donné à la conscience comme la possession de son objet, mais un *Idéal* qui *doit être* poursuivi, un Idéal qui s'exprime dans et par un *Devoir*. Le Devoir, c'est la vivante affirmation de cette contradiction : la détermination ou réalisation de l'Infinité, la position de l'Idéal comme réel, du Sujet infini comme Objet : et s'il contient en soi un ordre catégorique, c'est que cette détermination est précisément celle qui constitue l'essence même de

l'Esprit pur, de l'Absolu. Ainsi le principe absolu, l'Esprit, est la destination absolue, le but idéal. Et sans doute l'Idéal n'est jamais réalisé, l'Esprit n'est pas quelque chose de fixe et d'immobile qui se puisse saisir comme au terme d'une poursuite : à mesure que la conscience cherche à le déterminer davantage, il développe davantage son Infinité et jamais aucune détermination ne pourra l'épuiser. Cependant à travers l'infinité de son progrès, l'Idéal ne se perd pas, il est un dans son infinité même ; en s'élevant il nous élève aussi et la diversité de ses manifestations ne fait qu'exprimer l'Acte éternel, l'Acte à la fois total et inépuisable de la Liberté, de l'Esprit.

S'il en est bien ainsi on comprend que pour Fichte la philosophie ne consiste pas dans une connaissance, dans la constatation de ce qui est ou peut être, mais bien dans une création, dans la production qui réalise ce qui doit être. L'œuvre de la philosophie est donc essentiellement pratique, et la Métaphysique est, pour Fichte comme pour Spinoza, soit dit sans méconnaître la différence qui sépare les deux systèmes, une Éthique : sa tâche est de déterminer les conditions suivant lesquelles l'Esprit pur ou la Liberté se réalise. Ajoutons que la détermination de ces conditions constitue justement les différents moments du développement dialectique de l'ensemble de la *Théorie de la Science* (sous sa première forme).

La première étape de ce progrès est marquée par la théorie de la connaissance, de sorte que dès la partie purement spéculative s'affirme nettement le caractère pratique de la doctrine. Tout le nerf de cette théorie consiste à établir que dans l'acte de la connaissance, l'Intelligence ne se trouve pas en présence d'une réalité étrangère et comme extérieure à l'Esprit, mais bien en présence de l'Esprit lui-même et de son activité fondamentale. Dans la matière du Monde sensible, cette limite où l'Intelligence trouve la donnée immédiate qu'elle ne peut plus réduire à sa forme, Fichte découvre la condition de réalisation de la Liberté infinie de l'Esprit. Elle est le produit du fond obscur et inconscient de l'activité créatrice de l'Esprit, produit qui en raison même de l'inconscience de sa production s'impose à l'Intelligence, avec la nécessité d'une donnée. Cette création — dont Fichte essaye de nous découvrir le secret dans son obscure mais profonde théorie de l'imagination, — est en somme le réel de la connaissance, son contenu ; la réflexion qui s'y applique ensuite pour l'analyser et pour le comprendre n'en est que la forme. Et il apparait ainsi — c'est un point capital dans la doctrine — que le pouvoir

de connaître, pour distinct qu'il soit du pouvoir d'agir, ne s'oppose cependant à lui que dans la mesure où il le suppose comme antérieur, et qu'il n'y a pas dans l'Esprit une sorte de dualisme entre sa fonction pratique et sa fonction théorique. C'est déjà l'activité pratique du Moi qui fournit à la réflexion son objet, et la nécessité qui, au point de vue de la connaissance, enchaîne l'Intelligence sous sa détermination, n'est que le produit de la Liberté. Jusque dans l'inertie de la matière brute, jusque dans le simple mécanisme, Fichte découvre la trace d'un dynamisme profond, d'un effort tout spirituel ; il y voit le résultat de l'équilibre de la force et de la résistance qui atteste la puissance même de l'effort. La vie, à son tour, est une nouvelle forme, une forme plus haute de l'action. L'action n'y est plus l'effort pur et simple dans lequel la force et la résistance s'équilibrent mutuellement sans rien retenir de leur puissance, la causalité se réduisant à une transmission élastique; l'action s'y révèle déjà comme puissance d'infinité, comme spontanéité, comme penchant; elle ne se limite pas à un état fixe où elle s'enfermerait, elle tend à dépasser toute limite et toute forme donnée, elle se développe en une vivante mobilité qui est la force vitale, et elle s'exprime à la conscience — inconsciemment — par un sentiment qui est le sentiment de la vie. Plus haut encore, et la conscience s'éveille : avec elle s'éclaire la continuité obscure de la vie inconsciente; avec elle s'opère le morcelage du réel en ses données élémentaires; avec elle naît la distinction des qualités des corps. Mais qu'est au fond ce morcelage, et que sont ces qualités distinctes, sinon la succession des sentiments par où s'expriment les successives limitations ou plutôt l'extension progressive des limites d'une activité fondamentale, qui cherche, sans y parvenir jamais, à réaliser l'infinité de sa puissance? Les qualités des choses, ce sont, projetés hors de nous par la réflexion, les états de conscience, signes de la vie spirituelle dans son incessante activité. Le monde de nos représentations n'est que le symbole de l'action, et la trame du temps est faite des produits de la Liberté.

On voit ainsi quel est pour Fichte le sens du « primat » de l'action sur la connaissance : l'action fournit à l'Intelligence son objet. Mais on voit en même temps que l'Intelligence est aux yeux de Fichte la condition de réalisation de cette activité pratique de l'Esprit, et, comme il dit, son véhicule. Car c'est seulement à travers l'Intelligence et grâce à la réflexion que cette activité progressivement se détermine. Dans cette œuvre, il n'y a point de limite à la marche

de la réflexion, et si à un moment donné l'Intelligence s'arrête devant le donné et renonce à en poursuivre l'analyse, ce n'est point par impuissance et parce qu'elle rencontrerait devant elle quelque chose d'irréductible; son objet lui est tout entier pénétrable. Ç'a été un des points essentiels de la doctrine de Fichte, dans la théorie de la connaissance, d'abolir radicalement l'existence de la « Chose en soi », d'une existence de la Nature, étrangère à l'Esprit et qui apporterait à l'activité de l'Esprit une restriction ou une limite; d'établir au contraire, par sa profonde théorie de la production inconsciente de la Liberté, que toute existence est d'ordre spirituel, et de donner ainsi la seule justification possible de l'accord des choses et de l'Intelligence. Car si le Monde n'était pas jusque dans son dernier fond d'une manière ou d'une autre le produit de l'Esprit, si quelque chose, en dehors de lui, avait vraiment une existence « à soi » et « en soi » il y aurait toujours quelque chose qui serait absolument impénétrable à l'Intelligence, c'est-à-dire absolument inconnaissable. Mais si ce n'est point par impuissance que pèche la réflexion, ce peut être par inertie ou par inattention et par ce que lui coûte l'effort qu'il faudrait pour poursuivre. Or cette paresse de la réflexion est moins une infirmité de l'Intelligence qu'une défaillance de la Volonté. Dans la déclaration de l'inintelligibilité des choses, dans l'agnosticisme, comme on dit aujourd'hui, Fichte est disposé à voir un fond d'insincérité, d'immoralité.

Cependant, autant il est contraire à la pensée de Fichte d'admettre à quelque titre que ce soit l'irrationalité du Monde, autant il serait présomptueux à ses yeux de prétendre à l'intelligence absolue des choses. Car entre la Réflexion et son objet (l'activité foncière et absolue du Moi) il y a l'abîme de l'Infinité; et pour répéter les paroles mêmes de Fichte : « Si c'est toujours l'Absolu que nous concevons qui est l'objet de notre Intelligence, puisqu'en dehors de lui il n'y a rien de concevable (c'est-à-dire puisqu'il n'y a pas d'être en soi de la Nature), cependant nous ne le comprendrons jamais entièrement, car entre lui et le savoir il y a l'infini de la *quantitabilité* »[1] (c'est-à-dire de cette indéfinité qui était pour Kant la marque de la pensée discursive, de la Pensée dans le temps).

Au fond cette incapacité de la Réflexion à épuiser l'Absolu, son objet, est, aux yeux de Fichte, la condition même de la réalisation

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 36, p. 106.

de l'Absolu dans le milieu de l'esprit humain; et c'est seulement à travers l'esprit humain, par le Savoir, que pour Fichte l'Absolu se réalise. Cette limitation est notre finitude même, cette finitude nécessaire à la détermination de l'Infini, de l'Absolu, qui s'exprime tout justement dans cette concentration de l'Universel en un point de vue particulier, qui est notre esprit d'homme.

L'individualité, cette concentration de l'Absolu en un point lumineux, est la donnée primitive, la limite originelle dont la pensée humaine ne peut s'affranchir sans se perdre; mais elle suppose, en même temps, pour réaliser l'Absolu qu'elle porte en elle, une infinité inépuisable.

Reconnaître cette limite de l'Intelligence en face de l'Absolu qui est son objet n'est d'ailleurs pas un désaveu du Rationalisme. Descartes n'a-t-il pas dit quelque part que c'est faire acte de Raison de reconnaître les bornes mêmes de notre Raison?

Ainsi se précise le rapport qui unit, dans la doctrine de Fichte, la réflexion et l'activité productrice, la Pensée et la Liberté : l'une est la forme, l'autre est le fond de l'Esprit. Et la forme est inséparable du fond, l'Esprit est tout à la fois et dans une même et indivisible unité Liberté et Pensée, action et réflexion. La forme suppose le fond en ce sens que la Liberté est l'objet de la Pensée; mais la forme est nécessaire pour manifester le fond; car c'est seulement à travers la Pensée que la Liberté se réalise et reçoit une détermination. En sorte que l'action ne se conçoit pas vraiment à part et en dehors de la réflexion, la Liberté à part et en dehors de la Pensée. Et si la réflexion n'est jamais adéquate à l'action, si la Pensée ne parvient jamais à épuiser l'Infinité de la Liberté, du moins sa loi, sa détermination absolue est d'y tendre, et son but, son idéal, serait d'y parvenir.

Ce que Fichte retrouve au terme de l'analyse de la connaissance, c'est donc, au fond, le rapport initial entre les deux premiers principes de son système. La Réflexion, qui est le principe générateur de l'Intelligence (c'est le second principe du système, la Forme, le Verbe) s'aperçoit, quand elle prend conscience d'elle-même, qu'elle n'est tout justement qu'une forme (ou, comme dit Fichte, que sa Liberté, c'est-à-dire au fond son essence absolue, est purement formelle); elle s'aperçoit de plus et, en conséquence, qu'elle est liée comme à sa loi à un principe de détermination, qu'elle a nécessairement un objet qui la fixe; car elle n'existe que dans son opposition avec lui, dans sa relation avec lui. Or il n'y a pour la Réflexion

primitive et absolue dont il s'agit ici, pour la Réflexion réduite à sa pure forme, d'autre détermination et d'autre objet possible que l'*Objet* primitif, l'*Objet pur* et indéterminé, antérieur à la Réflexion et à ses déterminations, qui est en même temps le pur Sujet, c'est-à-dire l'Absolu même. L'Absolu qui en raison précisément de son infinité, de son indétermination apparaît à la Réflexion, au Savoir comme sa limite, comme Non-Réflexion, comme Non-Savoir, bref, comme inconscient, ne contredit pas la loi essentielle de l'Esprit qui est de *se* déterminer; car l'*Objet* n'est plus ici l'opposé du Sujet, c'est le sujet lui-même dans son infinie Liberté. Le Sujet est à lui-même son propre Objet, sa loi et sa limite. Réaliser l'infinité de l'Esprit en en prenant une conscience de plus en plus haute, telle est en définitive la tâche que se donne à elle-même la Réflexion quand elle s'est comprise.

On peut dire, en dernière analyse, que l'Intelligence exprime l'effort de la Liberté infinie pour prendre la forme du réel, c'est-à-dire la forme même de la conscience, pour atteindre à la conscience de soi; de sorte que le degré le plus haut de la Liberté est la causalité de l'Idée qui atteste le lien indissoluble de la Liberté et de la Pensée. Entre la Liberté et la Pensée, Fichte a comblé l'abîme que Kant avait creusé; il a restauré l'unité foncière et absolue de l'Esprit qui est, non pas tour à tour et comme à différentes hauteurs, mais tout à la fois et dans un même acte, dans l'acte même qui le constitue, Liberté et Pensée, Production et Réflexion.

De là résulte, pour Fichte, avec la négation de toute existence étrangère ou extérieure à celle de l'Esprit, la détermination de l'activité spirituelle comme « Moi pratique », c'est-à-dire comme une activité pour laquelle la causalité absolue de la Liberté est non pas l'état, — ce qui serait contradictoire, — mais le but, l'Idéal; non pas une Liberté qui est, mais une Liberté qui se cherche, qui se fait à travers la détermination, une tendance, un effort vers la Liberté.

Or le caractère de l'activité spirituelle qui ne se manifeste et ne se réalise qu'à travers les déterminations qui constituent ce que nous appelons le Monde, ce caractère rend compte de la nature de la connaissance; l'objet de la philosophie théorique est dans la détermination de l'activité spirituelle et de sa limitation nécessaire. Et l'objet de la philosophie pratique est de chercher comment cette activité se développe pour réaliser avec l'infinité qu'elle porte en elle, l'Esprit pur. Le Droit, la Morale, la Religion marquent justement les étapes du progrès que doit accomplir la Liberté.

La théorie du Droit, dans le système de Fichte, a, on s'en souvient, un triple objet : d'abord dans la *déduction* du Droit elle établit la nécessité pour l'activité pratique du Moi, pour le penchant à l'Autonomie, s'il doit réaliser sa tendance, de se diviser en une multiplicité de consciences individuelles, ce qui est le fondement de la vie sociale.

En second lieu, dans la partie relative à l'*applicabilité* du Droit, Fichte déduit l'existence du corps du sujet individuel comme une condition nécessaire de l'exercice de sa Volonté. Il montre dans le corps l'organe de la Liberté ; dans l'organisation et dans la plasticité du corps et jusque dans les organes des sens, les différentes fonctions de la Liberté. Organe qui, étant en connexion nécessaire avec l'ensemble du Monde, est l'intermédiaire par lequel la Volonté réalise la Liberté dans le Monde. Le corps est tout à la fois l'expression de notre individualité et la condition de son rapport avec l'Univers.

En dernier lieu, dans l'application du Droit, dans la législation, Fichte détermine l'ensemble des rapports sociaux qui constituent la Justice. L'œuvre de la législation tout entière depuis le contrat social primitif qui est le fondement de l'État, jusqu'au détail des lois qui règlent tous les rapports de droit des individus entre eux, a pour objet l'établissement et la garantie de la propriété nécessaire à *tous* les individus qui composent la Société. Le droit au travail qui assure à chacun l'existence même, voilà la condition essentielle de la Justice. Là où cette propriété du travail n'existe pas, là où un seul individu manque du travail nécessaire à sa vie, il est vraiment exproprié ; il est, en ce qui le concerne, exclu du pacte social.

Ainsi conçue, la *Théorie du Droit* fournit à la Moralité sa matière même : la Liberté ne peut se réaliser qu'au sein d'un Monde tel que l'a déterminé le système du Droit, c'est-à-dire dans une société d'êtres libres, sous le règne de la Justice. Et par là se manifeste le rapport qui unit le Droit à la Morale. D'abord et d'une façon générale on peut dire que le Droit et la Morale sont les deux moments complémentaires de la même démarche, du progrès de la Liberté. Ensuite la place du Droit est nettement définie : dans le système qui implique un ensemble de conditions dont chacune est par rapport à la suivante dans le rapport de moyen à fin, le Droit fournit à la Morale le contenu même auquel elle s'applique ensuite pour le transformer suivant sa fin.

Il en résulte que la *Théorie du Droit* détermine l'orientation de la Morale tout entière. Cette conception est, dans l'histoire des idées, tout à fait neuve; elle renouvelle entièrement la Morale traditionnelle [1]. En y insistant un moment, c'est l'originalité et nous pouvons le dire, la fécondité même de la philosophie pratique de Fichte que nous essayerons de faire ressortir.

De la *Théorie du Droit* il résulte au point de vue de la philosophie pratique une triple conclusion :

La substitution d'un Idéal social à l'Idéal individuel;

La réhabilitation du corps, comme instrument de la Moralité;

La nécessité de la Justice comme condition nécessaire de toute réalisation de l'Idéal moral.

Et d'abord, quand on affirme le caractère individuel de l'Idéal moral traditionnel, on ne veut certes pas dire que cet Idéal répugne à l'universalité. Ç'a été au contraire un des traits essentiels de la révolution opérée dans les consciences par le Christianisme, de substituer à la Morale de l'élite et du privilège qui était celle des Anciens, à la Morale des héros, suivant l'expression caractéristique d'un philosophe contemporain, la Morale de la foule et des humbles ou plus exactement la Morale de tous, la « Catholicité », comme le dit si bien le mot. Ce caractère, la Morale de Kant l'a en quelque sorte systématisé : la préoccupation dominante de Kant, dans sa philosophie pratique, a été de découvrir un principe de conduite, qui comportât l'universalité : et c'est parce qu'il ne trouvait cette

1. Dans les pages qui suivent on opposera fréquemment la Morale de Fichte à la Morale chrétienne, sans oublier que Fichte, comme la plupart des penseurs allemands de son temps, a prétendu rattacher ses spéculations à la pensée chrétienne ou plutôt la pensée chrétienne à ses spéculations. En particulier, dans l'ouvrage intitulé *la Théorie de l'État*, il invoque un grand nombre de textes pour justifier ce rapprochement. Il s'efforce d'établir que l'idée du « royaume des cieux » qui est, à ses yeux, l'essence même du Christianisme, n'était dans la pensée de son fondateur que le règne de la Raison sur la terre, dont la *Théorie de la Science* a fait le but de la Moralité et que jamais le Christianisme quand il parle de mort et de résurrection, n'entend pas là la mort physique et l'existence d'une autre vie dans un autre monde, mais tout simplement cette conversion morale, cette élévation à la vie de l'esprit qui est exposée dans sa philosophie.

Et sans doute cette interprétation du Christianisme est possible : cependant elle est si contraire à la tradition que les Églises elles-mêmes s'y trompèrent et que Fichte fut accusé d'athéisme. On a donc bien le droit, sans être infidèle à la pensée du philosophe, de marquer les différences entre sa doctrine morale et la Morale chrétienne en entendant la Morale chrétienne traditionnelle et non pas celle que quelques grands esprits ont cru puiser directement à la source des Évangiles.

condition dans aucun des principes *matériels* de la détermination du Vouloir, dans aucun des principes tirés de la Nature ou de l'expérience, qu'il eut recours à son formalisme; la détermination de la Volonté par la forme de la Raison étant justement la seule manière de concevoir, au moins pour nous, la règle de conduite qui s'applique, non pas à tel ou tel individu doué de telle ou telle aptitude, mais à quiconque porte, avec une figure humaine, la marque de l'universelle Raison.

Cependant ce caractère d'universalité de la Morale chrétienne qui est aussi celui de la Morale de Kant est intimement lié à un second caractère, le caractère personnel de l'Idéal moral. Il est, en effet, très remarquable que l'Idéal de la Morale chrétienne, s'il est applicable à tous, n'en est pas moins un Idéal de *salut personnel*, de *perfection intérieure*, de *sainteté*. Et dans l'accomplissement de cet Idéal, l'homme n'est pas solidaire des autres hommes, c'est en lui-même, en son for intérieur et c'est dans le rapport qu'il soutient avec Dieu qu'il trouve la voie du salut. Quand il s'arrache à la corruption de la Nature, au péché et quand il change son cœur, quand il convertit sa Volonté, c'est par un acte de Liberté tout intérieur, par un acte qui, en quelque sorte, renouvelle, régénère sa Nature en l'unissant directement à Dieu, source de la vie éternelle; et la vertu de cet acte est dans la grâce divine qui l'inspire et qui s'adresse exclusivement à sa personne. Cette opération de la grâce est ce qu'il y a de plus intime à la conscience individuelle, de plus impénétrable et de plus incommunicable aux autres. Cependant, dira-t-on peut-être, l'homme une fois converti, la marque même de la perfection, de la Sainteté qu'il atteint alors, n'est-elle pas dans l'amour des autres hommes, dans la Charité?

N'est-ce pas à la Charité que la Religion chrétienne a donné la première place parmi les vertus théologales? n'est-elle pas plus grande que la Foi et que l'Espérance?

Qu'on y prenne garde, l'esprit de charité et de sacrifice, qui est un des traits essentiels, le trait sublime de la Morale chrétienne, n'a rien de contraire à l'individualisme de l'Idéal moral chrétien : il en est peut-être même un des plus frappants témoignages.

Dans le sacrifice de soi qui caractérise la charité, que cherche le chrétien? sa perfection et son salut; ou, si l'on veut, il cherche Dieu, il se cherche encore en Dieu. Il ne triomphe de l'égoïsme que pour conquérir le ciel.

C'est sa propre sainteté qu'il affirme en se donnant aux autres; il imite, autant qu'il est en lui, l'acte du Sauveur. Mais il n'a pas nécessairement pour but l'élévation, la perfection des autres. Le salut de l'un n'est pas lié au salut de tous. Le Monde tout entier corrompu ne ternirait en rien l'éclat d'une sainteté qui se suffit à elle-même. L'Église admet, il est vrai, que la sainteté peut servir à racheter les fautes des autres. Mais bien qu'on puisse voir dans ce qu'on appelle la réversibilité des mérites une marque du caractère social de la Morale chrétienne, il nous semble que ce dogme fait ressortir davantage le caractère de la conception individualiste de la vertu. Si la vertu du saint rejaillit sur d'autres, c'est par sa force propre, sans qu'il agisse sur les autres consciences, sans qu'il en modifie les sentiments; et c'est dans un autre Monde que cette compensation s'établit. La justification de ce rachat est liée, au fond, à l'idée de l'indifférence ou de l'insignifiance de la vie de ce Monde.

La même conception, disions-nous, se retrouve dans la Morale de Kant. La bonne Volonté, la pureté du cœur, est un idéal tout personnel. La Volonté bonne est quelque chose de tout intérieur et de vraiment incommunicable, bien qu'elle suppose un rapport avec autrui; elle suppose l'union de l'individu avec l'universel, mais avec la forme pure de l'universel; ajoutons que l'Autonomie morale confère à l'individualité une valeur qui l'élève de beaucoup au-dessus de sa condition empirique, elle la divinise en quelque sorte, elle en fait une *fin en soi*. Et ainsi l'espèce de dépendance où, dans la Morale religieuse, l'individu se trouvait sinon par rapport à la Société, du moins par rapport à Dieu, s'efface de plus en plus ici. C'est l'indépendance absolue, c'est l'auto-suffisance de la Raison humaine, de la Raison incarnée dans l'individu que Kant a proclamée.

C'est cette conception individualiste de l'Idéal moral — chrétienne et kantienne — que la théorie de Fichte a renversée; et par sa définition nouvelle de la Liberté il a renouvelé la tradition de la Morale. Fichte enseigne que la Liberté ne peut se réaliser exclusivement dans la conscience de l'individu; qu'elle est l'attribut non de l'homme individuel, mais du *genre* humain dans sa totalité; que, par suite, isolé du genre dont il n'est qu'un membre et réduit aux seules ressources de sa pauvre individualité, l'homme individuel est incapable même de prendre conscience de la liberté; bref qu'il ne peut y avoir de Liberté pour chacun en dehors de son rapport avec l'en-

semble des hommes. La Liberté devient pour Fichte le lien nécessaire des individus entre eux ; c'est le principe rationnel qui fonde entre les hommes la communauté, qui les rend au point de vue de l'action solidaires les uns des autres et comme impensables les uns sans les autres ; et la solidarité humaine est ainsi, non pas la constatation tout empirique d'un fait, elle n'est pas davantage le résultat d'un Contrat plus ou moins tacite sur lequel reposerait la Société, elle est l'expression d'une démarche nécessaire de la Raison ; de l'acte suivant lequel la Raison pour se réaliser est obligée de se déterminer et, par là même, de se ramasser en quelque sorte en des centres d'individualité, de se réfracter à travers une multiplicité de consciences qui toutes, cependant, la représentent et se confondent dans son Unité. La solidarité est ainsi une Idée de la Raison, un principe d'intelligibilité, le principe d'intelligibilité de l'action. Mais ici on voit à plein la substitution que Fichte veut opérer dans la conception du point de vue pratique : à la considération exclusive de l'individu il substitue la considération de l'humanité ; il transforme en un Idéal *social* l'Idéal individualiste. L'individu n'est plus pour lui une « fin en soi » et l'objet de son devoir n'est plus tout entier en lui-même ; sa fin est dans les autres, dans l'humanité tout entière que la Raison embrasse dans son Idée et qui seule l'exprime et la réalise et si la « personne » a encore pour Fichte une valeur morale, c'est précisément en tant qu'elle signifie pour l'individu l'effacement de l'individualité dans l'effort pour réaliser la communauté. Il y a là le principe d'une véritable révolution : désormais il ne sera plus permis à l'individu de s'isoler et de chercher, comme le dit si bien Fichte, dans une vie d'anachorète, et par des rêves de sainteté, de perfection surhumaine, le chemin du salut ; c'est par des actes accomplis dans la Société et pour elle qu'on satisfera à la Moralité, parce que le progrès moral est l'affranchissement non de l'individu, mais de l'humanité ; la réalisation de la Raison non dans une personne, mais dans le Monde entier des hommes. La Moralité ne se conçoit donc plus en dehors de l'action sociale : elle a dans l'action sociale son objet et son but. Ce point de vue qu'inaugure la Morale de Fichte est celui-là même qui, depuis 1789, inspire la conception moderne de la Morale.

Mais ce n'est pas seulement la conception de l'Idéal moral que la *théorie du Droit* renouvelle par sa conception de la Liberté. Elle s'oppose encore à la Morale traditionnelle par une autre idée, — idée

capitale — l'idée qu'elle présente du rapport du corps et de l'esprit.

Dans la Morale chrétienne, et dans la Morale de Kant qui sur ce point en donne la formule philosophique, l'opposition du corps et de l'esprit est irréductible, elle est le principe d'un véritable dualisme. Le corps et, par extension, la Nature tout entière est corrompue; elle est l'obstacle à la réalisation de l'Esprit, de la Liberté; la Moralité consiste presque tout entière dans la lutte contre la Nature mauvaise d'une Liberté qui veut se réaliser.

Résister à la Nature, purifier notre cœur de toutes les sollicitations qui viennent d'elle et induisent notre Volonté au péché; considérer par suite le corps comme méprisable et comme détestable, comme l'obstacle à notre salut; enfin faire effort pour s'en détacher dès cette vie même; aimer tout ce qui l'humilie, tout ce qui affaiblit sa puissance et atteste sa mortification; glorifier la douleur et la pénitence : ce sont là quelques-uns des traits essentiels de la Morale chrétienne qu'on retrouve plus ou moins atténués dans la Morale de Kant.

Or Fichte démontre, au contraire, que le corps — et, par extension, la Nature qui n'en est que le prolongement, — loin d'être un obstacle à la réalisation de la Liberté, en est au contraire la condition, en est l'instrument nécessaire. Entre le corps ou la Nature et la Liberté, il n'y a donc plus cette hétérogénéité, ce dualisme qui rendait impossible à concevoir, en dehors d'un symbolisme, toujours prêt à s'exagérer, l'application du principe moral à la vie réelle, et qui enfermait la Morale dans un formalisme. Le corps est la forme que revêt la Liberté et l'instrument dont elle se sert pour transformer le Monde suivant sa fin. Car la réalisation de la Liberté exige la multiplicité des consciences individuelles; elle suppose la particularisation de l'action en des centres spéciaux d'activité à la fois distincts et unis dans une communauté d'action et de représentation.

Or c'est tout justement cette particularisation de la Raison et de la Liberté universelles en des sphères d'action séparées sans doute mais se représentant le même Univers, s'appliquant au même Univers et par là en réciprocité d'action les unes avec les autres, que représente le corps. Le corps est la condition de l'action sociale, de l'action des individus les uns sur les autres; il est donc l'instrument nécessaire de la causalité de la Liberté dans le Monde. Par là il reçoit, comme une consécration morale, une sanctification dont l'avaient dépouillé à la fois le Mysticisme chrétien et le forma-

lisme de Kant. Cela signifie que Fichte ne se contente plus d'une Liberté qui ne vise qu'au royaume du ciel ou qui se satisfait d'un rêve de perfection intérieure, il veut une Liberté appliquée à la terre et plus vraiment humaine, une Liberté vraiment libératrice des hommes et vraiment efficace en ce Monde.

Ce n'est pas à dire que le corps ait une valeur absolue. Il vaut comme un instrument de réalisation de la Liberté; il est un moyen pour la fin absolue, il n'est pas une fin en soi; et à le traiter comme tel on commettrait un véritable péché. Rappelons-nous cette belle parole de Fichte : « Mangez et buvez pour la gloire de Dieu : si cette morale vous paraît trop austère, tant pis pour vous; il n'y en a pas d'autre ». Elle est donc très loin de Fichte la pensée de restaurer l'Eudémonisme. S'il restitue au corps son rôle et sa fonction dans la vie morale, il n'en est que plus opposé à l'idée soit d'une résurrection des corps, soit d'une immortalité personnelle.

La troisième idée à laquelle aboutit la *Théorie du Droit* (dans son application), c'est l'idée de la Justice comme condition nécessaire de la réalisation de la moralité.

La Justice est d'abord la garantie assurée à chaque individu du travail nécessaire à sa subsistance. L'institution de la série des contrats qui constituent l'organisation de la vie sociale : contrat de protection, contrat d'association, constitution civile ou État, législation, lois proprement dites, n'a d'autre objet et d'autre fonction que la garantie et l'exécution de ce contrat primitif et primordial. C'est la Justice même que représente cet organisme de contrats hiérarchises; toute la réglementation si minutieuse et si compliqué de l'activité humaine, qui est l'œuvre de la législation, est établie de façon à permettre à tout individu faisant partie de la Société de vivre de son travail; l'ensemble des Droits que la loi consacre ne sont rien d'autre que les conditions de réalisation de la propriété du travail individuel.

Mais la Justice a encore une autre fin : par sa réglementation de l'activité humaine, Fichte ne cherche pas seulement à assurer à chacun l'égalité économique et sociale, l'égalité du travail qui fait vivre, il veut par elle atteindre à une égalité plus haute encore, l'égalité morale; il veut que chaque individu soit mis en état de participer à la vie spirituelle : la Justice ne consiste pas seulement à assurer la vie matérielle à chacun, elle consiste surtout et essentiellement à fournir à chacun le pain de l'esprit, à élever chaque homme,

quelles que soient son origine et sa situation, à la dignité de la Raison et de la Liberté. A ses yeux la première égalité est justement la condition de la seconde, la réglementation économique qui assure à tout individu le travail doit être combinée de telle façon qu'elle lui assure, une fois remplies toutes ses charges, la part de loisir nécessaire à la vie spirituelle, à la culture morale. Pour celui qui n'a point la vie assurée, l'injustice est donc double : non seulement il souffre matériellement, non seulement il meurt parfois de faim; mais encore il est mis par là dans l'impossibilité de s'élever à la vie de l'Esprit et d'acquérir ce qui fait précisément sa dignité d'homme. Ainsi sur ce point encore Fichte renouvelle les idées traditionnelles.

L'indifférence de la Morale chrétienne au sujet de la Justice est chose frappante : comme la Moralité consiste essentiellement dans le salut des âmes, dans leur union avec Dieu et que cette union a pour première condition le détachement des choses de ce Monde, il est clair que la Justice qui règle les rapports sociaux des hommes en ce Monde n'intéresse pas la Moralité. Peu importe au saint qui se nourrit d'éternité que la Justice règne sur la terre; il est même douteux que la Justice puisse être de ce Monde puisque ce monde est, au fond, essentiellement mauvais. D'ailleurs l'injustice est pour le chrétien un état qui ne répugne point à son esprit; car il trouve dans l'injustice et dans la misère de la terre une épreuve qui le purifie en le détachant de la terre. Il la justifie en quelque sorte. Tout entière à l'idée d'un royaume céleste, d'un royaume de Dieu qui un jour se substituera à la Société terrestre, la Morale de l'Évangile ignore ou méprise tout ce qui concerne l'activité sociale; elle accepte, sans prétendre le réformer, l'état présent de la Cité : elle accepte l'inégalité politique, l'inégalité des sexes; elle admet l'esclavage : elle prêche, en tout cas, la soumission, la résignation à l'ordre de choses établi. Elle ignore ce souffle puissant de la Justice qui, au nom de la dignité inhérente à la personne humaine, revendique, avec la Liberté individuelle sous toutes ses formes, l'égalité du Droit dans toutes ses conséquences.

Et sans doute la Morale de Kant n'accepte pas ce point de vue de la Morale évangélique; elle rejette le Mysticisme; elle rejette avec énergie cette absorption de l'homme en Dieu qui le flatte d'une trompeuse espérance et dans la poursuite d'un Idéal qu'il n'atteint pas lui cache la réalité de ce qui est. Fondée sur l'Autonomie de la

Raison humaine, elle écarte toute hétéronomie, toute dépendance de la Raison, fût-ce à l'égard d'un Dieu qui lui serait transcendant (elle fonde la Religion sur la Morale); et en même temps elle affirme la valeur absolue de la personne humaine. Dès lors elle n'ignore plus et ne condamne plus la vie de ce Monde, puisque c'est en ce Monde que vit l'humanité, en ce Monde que s'exerce son action; et si elle ne nie pas, d'ailleurs, la relativité, la phénoménalité de ce Monde, elle cherche précisément à établir par son formalisme et par son symbolisme une application de la loi morale au Monde; elle cherche à exprimer dans le langage du temps le verdict de l'Éternel. D'autre part il est très remarquable que la Morale de Kant, loin d'être indifférente à la Justice, a au contraire fondé rationnellement l'idée même du Droit.

Elle fait de chaque personne une fin en soi et elle réprouve fortement cette résignation à l'injustice, cet esprit d'humilité qui caractérise la sainteté chrétienne. Elle fait à chacun un Devoir non seulement de respecter la personne des autres, mais d'imposer aux autres le respect de sa propre personne. Quiconque supporte volontairement une injustice consent à la dégradation de la Raison en lui, et de ce chef il trahit la loi morale.

Or ce respect mutuel et réciproque des personnes, cette égale dignité de tous les hommes, comme sujets de la Liberté, est tout justement le fondement rationnel de la Justice; et on peut dire ainsi de la Morale kantienne, dont tout le sens est dans cette affirmation de la personnalité humaine, de la dignité absolue de la Raison en toute conscience individuelle, qu'elle est la charte philosophique des Droits de l'homme.

Maintenant si l'idée du Droit est partout présente à la Morale de Kant, il importe de remarquer que précisément pour lui le Droit s'appuie tout entier à la Morale, et la suppose : il est la reconnaissance de la valeur morale de la personne humaine, de sa valeur comme fin en soi; le Droit dépend ici du Devoir, la Justice de la Moralité; il y a une véritable subordination de l'un à l'autre. Et ce point mérite d'être retenu, car il indique nettement la prééminence, dans la pensée kantienne, du point de vue purement individualiste sur le point de vue social. Si donc Kant fait au Droit sa part, toute sa part, ce n'est point en vue de constituer ou de garantir l'existence d'un ordre social, c'est parce que son Idéal de spiritualité est essentiellement individualiste, et suppose comme condition le respect de

l'individualité. Ainsi dans la doctrine de Kant, non plus que dans la Morale chrétienne, l'action sociale n'est l'objet ou la matière du Devoir.

Or ce que Fichte établit dans sa théorie du Droit, c'est précisément que la Société est la matière du Devoir, et que la Justice, en fixant les règles qui rendent possible la communauté des hommes, est la condition même de la Morale. Il établit ainsi l'impossibilité pour l'homme d'accomplir sa destinée en dehors de la Société et préalablement à la Justice. Pour que la Liberté morale puisse se réaliser, il faut d'abord que soit assurée l'égalité de tous dans la possession de la Liberté extérieure, il faut qu'à tous indistinctement soit assurée, par la réglementation générale de l'activité économique, cette part de loisir nécessaire à l'œuvre de l'affranchissement moral. Dans l'ordre suivant lequel l'Esprit se réalise, l'acte de la Raison qui institue le Droit, la règle qui assure à tout homme, dans une égale mesure, la liberté d'action, la liberté extérieure et qui est le fondement de la Justice, — précède l'acte par lequel se réalise la Liberté morale. C'est donc la moralité même qui exige le règne du Droit et de la Justice. Et sans doute Fichte ne nie pas que dans la Cité idéale où triompherait la moralité pure, la Justice serait assurée par la Moralité même et qu'à ce point de vue par conséquent le respect du Droit découlerait comme Kant l'avait dit, *ipso facto*, du règne même de la Moralité; mais l'existence d'une Société purement morale est tout justement un Idéal, elle n'est point et ne sera jamais *donnée*; et comme la permanence de l'existence sociale exige la loi du Droit et la réglementation de la Justice, il reste acquis que c'est seulement à l'intérieur de la Justice et sous la loi du Droit que la Moralité se peut réaliser.

C'est pourquoi il nous semble que Fichte est le premier parmi les philosophes modernes qui a, en quelque sorte, humanisé la Morale et y a imprimé, comme sa marque essentielle, un caractère social. Il a compris que la moralité n'est pas toute dans l'effort intérieur vers un Idéal de purification individuelle; qu'elle a son objet dans l'humanité tout entière, dans son affranchissement? Et de ce point de vue lui est apparue, comme l'exigence même de la vie et de l'action en commun, la nécessité de la Justice : d'une Justice qui ne dépendît ni de l'avènement trop problématique d'un règne de Dieu sur la terre (comme le supposait la Morale évangélique), ni de la soumission trop précaire de chaque individu à la loi morale; d'une

Justice qui se suffit à elle-même et qui suffit à garantir sur la terre l'égalité des Droits de tous sans recourir à l'amour de Dieu ou à la perfection des hommes. Non seulement il a affirmé l'indépendance de la Justice à l'égard de toute discipline religieuse ou morale, mais il montre dans la Justice la condition et comme la matière de la Moralité. Si la Liberté morale ne se conçoit comme réalisée que dans l'ensemble des hommes, il faut que l'ensemble des hommes soit en état d'y atteindre et c'est justement le but et la fonction de la Justice d'instituer une législation telle qu'elle assure à tous les hommes leur part de vie spirituelle et morale. Dans l'appel à la Justice, c'est l'aspiration à la vie morale qui s'annonce; c'est la réalisation d'une humanité meilleure qui se prépare. Ici encore Fichte inaugure une ère nouvelle : dans cette théorie de la Justice, c'est l'idéal démocratique, c'est même dans quelques-uns de ses traits essentiels, l'idéal du Socialisme contemporain, qu'il a définis et préfigurés.

La théorie du Droit a déterminé les conditions auxquelles l'existence de la Liberté est *possible* dans le Monde; elle a montré comment le Monde doit être conçu pour que la Liberté puisse être : elle a, pour nous servir de l'expression même de Fichte, établi la détermination *théorique* du Monde en fonction de la Liberté.

La Morale a pour objet de réaliser, autant du moins qu'il est en nous, cette Liberté dont la théorie du Droit a fourni la matière même, et les conditions de sa possibilité. La Morale a donc dans le système une place éminente : elle est en quelque sorte le point de convergence de toute la doctrine, elle en achève l'édifice.

Comme la théorie du Droit, la théorie de la Morale a, on s'en souvient, un triple objet.

D'abord dans la *déduction* du Devoir, Fichte montre comment la Raison et la Liberté qui ne sont d'abord pour la conscience individuelle que des Idées, qu'un Idéal, deviennent en elle des principes d'action, ont en elle une causalité. L'individu ne peut se penser et se poser que sous l'idée de l'Universel, que comme ayant l'Idéal pour principe et pour fin; et l'Universel a nécessairement l'individu pour instrument de réalisation, l'Idéal n'acquiert de causalité, ne devient efficace dans le Monde qu'en se fixant et en se concentrant sur les esprits individuels, seuls réels et seuls agissants. C'est tout justement ce double rapport qu'exprime le Devoir.

En second lieu, dans la partie relative à l'*applicabilité* du principe

moral, Fichte se propose de déduire, c'est-à-dire de justifier rationnellement l'idée du progrès. Le principe moral est applicable au Monde dans la mesure où le Monde se prête à la réalisation de la Raison, de la Liberté. Admettre que la Nature est radicalement mauvaise, c'est dire qu'elle est foncièrement irréductible à l'Esprit, c'est du même coup affirmer qu'il est impossible que l'Esprit se réalise en elle, puisqu'il ne peut alors se réaliser que contre elle. Mais c'est justement ce dualisme que Fichte se refuse à admettre. Il a fait voir, dans sa théorie de la connaissance, la parenté qui unit la Nature à l'Esprit, il a fait voir dans la nécessité de la Nature le produit, d'ailleurs inconscient, de la Liberté; dans la *Théorie du Droit* il a été plus loin, il a fait, à côté de la sphère du nécessaire, une place pour la contingence : il a reconnu dans certaines formes de l'existence, dans certaines déterminations théoriques du Monde, la modalité de la Liberté.

Dès lors l'application de la Liberté au Monde devient possible, et la Morale réalisable : telle est la première conclusion à laquelle Fichte aboutit dans la seconde partie de sa Morale. Mais comment? Il ne suffit pas pour que la moralité s'ensuive d'un simple décret de Vouloir; la production de l'Idéal moral dans le Monde n'est pas immédiate, elle est l'œuvre d'un progrès. L'idée du progrès est la catégorie même de la Moralité.

Enfin dans la troisième partie de la Morale, la partie relative à l'*application*, Fichte définit la Nature de ce progrès. Il exige, pour s'accomplir, un double mouvement : il faut d'abord que l'individu prenne conscience en lui de la Liberté et de la loi morale; mais cette conscience atteinte, l'individu reconnaît par là même qu'il ne porte en lui que la *forme* de la Moralité, et que le Devoir a un contenu qui est justement la réalisation de la Moralité hors de lui, chez les autres individus, dans l'humanité entière qui seule représente dans sa totalité l'Idée de la Raison. Le Devoir c'est la conscience que prend l'individu d'être un instrument de réalisation de la Raison dans le Monde, et d'avoir sa *fin* dans la libération de l'humanité entière : de là le progrès collectif de l'humanité.

Il s'ensuit que l'individu se doit à l'humanité; car seule l'humanité peut réaliser l'Idéal dont il porte en lui la forme. C'est dans la moralisation collective que se réalise et s'achève la Moralité de l'individu. La Moralité de l'individu est solidaire de la Moralité du reste des hommes; sa Liberté est réciproque de leur Liberté; et tant qu'il

reste un individu au monde étranger à la Liberté et à la Raison, il n'est pas satisfait au Devoir.

De là l'obligation pour tous de travailler sans relâche à élever les autres hommes à la Moralité et à la Liberté; le Devoir par excellence est un Devoir social, le Devoir de l'éducation. Or pour accomplir ce Devoir une triple condition est nécessaire : l'existence de l'État qui, par le règne de la Justice, assure la conservation (matérielle) de la communauté sociale; l'existence d'une Église qui, par la création d'un symbole, expression de la conviction commune, établisse entre les membres de la Société une communauté spirituelle, une communication des âmes; enfin l'existence d'un Public Savant qui travaille sans cesse au développement de la Raison commune et qui rende possible une spiritualisation incessante du symbole, une épuration continue de la conviction commune.

De la Morale de Fichte, dont nous venons de rappeler les traits essentiels, il résulte quelques conséquences sur lesquelles nous voulons maintenant insister.

Kant, qui a fondé la morale du Devoir, avait vu cependant dans ce Devoir un fait inexplicable, quoique d'ordre rationnel. Cette inintelligibilité du Devoir, souvent mal comprise, comme si elle impliquait l'*irrationalité* du Devoir, ce qui est directement contraire à l'esprit de la philosophie kantienne, a été et est encore la source de graves objections contre la Morale du Devoir.

Or Fichte a cherché à établir l'intelligibilité du Devoir; et pour cela il a comblé l'abîme que Kant avait ouvert entre la Volonté et l'Intelligence. Le Devoir est le rapport entre elles, l'union du point de vue de la Volonté qui est celui de l'Infinité, jamais fixée, jamais atteinte, et du point de vue de l'Intelligence qui est celui de la détermination, de l'objectivité. Le Devoir est la nécessité imposée à la Liberté de traverser l'Intelligence, c'est-à-dire de devenir intelligible, pour passer de la puissance à l'acte; nécessité qui n'est pas pour elle un principe d'hétéronomie; car la détermination qu'elle lui impose est précisément celle de sa réalisation. Ainsi, Fichte ne conçoit pas la Liberté en dehors de la Pensée, de l'Intelligence; l'Intelligence est, comme nous l'avons répété d'après lui, la condition interne de la Liberté, son véhicule.

Cette conception qui affirme l'intelligibilité de l'action nous paraît encore en opposition absolue avec la Morale traditionnelle. Elle substitue en Morale le point de vue de la science à celui de la

croyance. Depuis qu'appuyé sur le dogme du péché originel, le Christianisme avait opposé le cœur ou la Volonté à l'Intelligence et fait consister la Grâce ou la Liberté dans une conversion du cœur, de la Volonté, où l'Intelligence n'entrait pour rien, une conversion qui se faisait au-dessus d'elle sinon contre elle, la *foi*, foi mystique pour le chrétien, foi plus ou moins rationnelle pour les philosophes, mais enfin la foi primait la Raison théorique, la faculté de connaître; et dans l'accomplissement du Devoir, il ne s'agissait point de comprendre le verdict de la conscience, mais d'y obéir. La théorie de Fichte est une protestation contre cette doctrine du Devoir aveugle; elle réhabilite l'Intelligence au regard de la Conscience morale; elle substitue à la foi, œuvre de la Grâce ou de la Volonté, la conviction de la conscience, où précisément la Volonté s'unit indissolublement à la Pensée. La bonne Volonté toute seule est impuissante à réaliser le Devoir, il y faut la lumière de l'Intelligence qui l'éclaire sur son vrai objet. Aux anciens qui pensaient qu'il suffit de bien juger pour bien faire la Morale chrétienne avait répondu qu'il suffit d'un cœur pur. Et Kant avait donné raison à l'idée chrétienne. Fichte s'efforça de concilier les deux points de vue, il établit que sans doute il ne suffit pas de bien juger pour bien faire — car pour bien faire, la pureté de la Volonté est aussi nécessaire — mais que du moins pour bien faire il faut aussi bien juger.

Et c'est, il semble, bien à ce point de vue que se place aussi la conscience contemporaine.

Mais voici une deuxième conséquence de la Morale de Fichte qui n'est pas moins importante soit en elle-même, soit pour les besoins de notre conscience actuelle : elle nous propose de voir dans le progrès une catégorie de la Moralité.

Fondé sur l'idée d'une corruption radicale de la nature, le Mysticisme chrétien exigeait la croyance en une vie supra-terrestre, en une vie future. De son côté Kant, bien qu'opposé au Mysticisme et tout occupé de régler notre action dans ce monde qui est le seul que connaisse notre Raison, admet encore cependant ce vice profond de la Nature, qu'exprime sa phénoménalité et il s'épuise en efforts pour tenter une application de la Liberté à la Nature; il n'a d'autre recours que d'éliminer la matière du Devoir, de la réduire à un formalisme, bien sec, ou de chercher dans l'activité sociale les symboles de l'Idéal moral. Comme cependant ni ce formalisme, ni ce symbolisme ne satisfont, en définitive, la conscience morale; comme

le Devoir exige la réalisation effective, la réalité de l'ordre qu'il prescrit et non pas seulement une expression toujours imparfaite et toujours symbolique de cet ordre, pour expliquer l'union requise par le Devoir, de la nature et de la Liberté, Kant en vient, lui aussi, à admettre l'existence d'une vie future. Et par là il conclut, au fond. dans le même sens que le Christianisme, à l'impossible réalisation de la vie spirituelle dans notre Monde, dans le Monde réel.

Cette conclusion, la Morale de Fichte en démontre le mal fondé. L'erreur qui est au fond de la Morale chrétienne et de la Morale de Kant, c'est en somme le dualisme de la Nature et de l'Esprit qui, d'une part, rend inconcevable toute spiritualisation, c'est-à-dire toute moralisation du Monde; et qui, d'autre part, nous oblige, sous peine de reconnaître l'impuissance de l'idée morale et son inefficacité, à concevoir l'existence d'un Monde futur, distinct du Monde actuel. Mais ne voit-on pas que par cette double conséquence le dualisme constitue, en somme, une véritable renonciation à la Moralité? Car que peut bien être pour l'homme une Morale qui s'accomplit en dehors et au-dessus des conditions mêmes qui font son humanité, une Morale qui se désintéresse du Monde où il naît, vit et meurt, du Monde où il agit et où il souffre, par je ne sais quel recours à une vie future, dont l'intérêt, détaché de ce qui pour lui est la réalité, est tout entier imaginé et sans doute imaginaire. Ce que la Morale exige, Fichte l'a bien vu, c'est non pas une vie future étrangère aux conditions de notre existence présente, mais cette existence même en tant que susceptible d'une amélioration progressive; ce qu'elle suppose c'est la possibilité de faire régner l'Esprit sur la terre et parmi les hommes. Voilà le sens et la portée de la théorie du progrès. Le progrès, c'est-à-dire d'abord la possibilité d'une réalisation de l'Idéal dans le Monde (ce qui suppose une Nature se prêtant à cette réalisation), et c'est ensuite la causalité effective et efficace de l'Idéal sur le Monde, la réalisation de plus en plus approchée de l'Idéal. La nature apparaît sans doute d'abord comme une limite qui fait obstacle à l'immédiate actualisation de l'Idéal; et l'opposition de la Nature et de l'Esprit subsiste bien en ce sens. Mais il faut ajouter aussitôt que cette immédiate actualisation de l'Infini est tout au moins pour notre humaine Raison quelque chose d'inintelligible et de contradictoire, et que la limite ou détermination que lui impose la Nature apparaît au contraire comme la condition de sa réalisation, de son objectivation progressives. C'est au moyen de

la Nature et par son intermédiaire que l'Esprit se réalise ; la Nature est l'instrument de la Liberté. L'opposition constatée entre la Nature et l'Esprit n'est pas définitive et irréductible, l'Esprit devient la fin de la Nature, le but que plus ou moins obcurément elle poursuit, ou plutôt qui se poursuit en elle et par elle ; et la marche du progrès va vers la spiritualisation de plus en plus haute de la Nature. Il apparaît ainsi que la Moralité est tout entière dans une perpétuelle conquête, dans un incessant effort pour pénétrer le Monde d'Esprit et de Liberté. Et cet effort, ce progrès est l'œuvre essentielle de notre humanité qui est tout à la fois infinité et finitude, Liberté et Nature, Esprit et Matière, universalité et individualité. Tel est le sens de cette parole du philosophe : *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel.*

C'est sur la terre même que la Morale de Fichte prétend réaliser le royaume des cieux ; il demande à l'individu, il nous demande d'accepter courageusement la tâche ingrate si l'on veut, mais obligatoire qui nous est échue : celle d'un labeur sans repos et sans récompense ultérieure en vue d'une fin dont nous ne verrons jamais l'accomplissement. Travailler ici-bas au triomphe lointain de la Raison ; y travailler dans un milieu souvent indifférent ou hostile, non sans de pénibles sacrifices, et sans autre mobile que le pur amour du Devoir, sans autre but que l'avènement si lent de la Raison, sans autre joie que celle du dévouement à l'Idéal, telle est, aux yeux de Fichte, la véritable destinée de l'homme. Mais cette mission est assez noble pour qu'il s'en contente ; en se faisant l'instrument de l'Esprit, il fait au sein même du temps, œuvre d'éternité, et avec ses actions finies et relatives il tisse cependant la trame dont se fait la vie de l'Absolu, de l'infinie Liberté. C'est justement comme la pierre de touche de la Moralité que cette soumission complète de l'individu à l'Universel ; que cette acceptation par l'individu d'une tâche qui le dépasse infiniment, d'une tâche à laquelle il se consacre sans les promesses d'une récompense, sûr de s'y dépenser tout entier comme individu, satisfait d'avoir par son renoncement collaboré à l'ordre éternel.

Cette doctrine, on le voit, est aussi bien la négation de l'Eudémonisme empirique, que de la Sainteté transcendante. Plaçant le Devoir dans l'effort et dans la lutte, et même dans l'effort et dans la lutte sans fin, dont l'état est la souffrance et l'épreuve, elle n'admet pas l'Eudémonisme qui suppose, en fin de compte, un état de possession

et de paix, un accord entre la Volonté et son objet; et elle n'admet pas non plus une béatitude surnaturelle, conception eudémoniste encore, qui suppose chez Kant, en plus, la perpétuité de l'existence individuelle. Cette perpétuité qui conférerait à l'individu comme tel une sorte d'éternité apparaît à Fichte comme inconcevable : car l'existence individuelle n'a pas à ses yeux de valeur absolue, elle n'est, au regard de la Raison universelle, qu'un simple instrument de réalisation. La fin de l'individu est précisément de renoncer à son individualité pour se donner tout entier à l'œuvre de la Raison; mais ce sacrifice, qui se fait en ce Monde et par des actes accomplis sur cette terre, réalise tout ce qu'il y a de vrai et de durable dans l'individu. La parole du Christ peut s'entendre en ce sens : « celui qui croit en moi ne meurt jamais. » En effet, il a en lui la source de vie; pour lui il n'y a donc pas d'existence en dehors de la vie éternelle, de la vie absolue de l'Esprit, par suite pas de mort ou de mortalité, pas d'immortalité.

Et ainsi tandis que la Morale du renoncement à la vie et à la Nature aboutit, au fond, à une restauration de la Nature dans l'éternel; la Morale de Fichte, qui ne sacrifie point la Nature, qui en fait, au contraire, l'instrument nécessaire de la causalité de la Raison, qui ne connaît pas d'autre Monde réel que celui-ci, et pas d'autre réalisation possible de l'Esprit qu'en ce Monde, la Morale de Fichte conclut cependant à la relativité essentielle de la Nature et à sa subordination absolue vis-à-vis de l'Esprit qui, finalement, doit seul triompher.

Enfin, la troisième conclusion de la Morale de Fichte que nous voulons considérer maintenant ne paraîtra, croyons-nous, ni moins originale, ni moins féconde.

Et d'abord elle renouvelle la conception de la charité. Pour Fichte ce n'est pas l'homme individuel, c'est l'humanité entière, l'humanité dans son Idée qui est une fin absolue; et l'homme individuel n'est pour cette fin qu'un simple moyen; il n'a pas de valeur en soi, il n'a de valeur que pour elle. Au contraire chez Kant l'individu porte en quelque sorte le sceau de l'Absolu. Il est donc l'objet premier et essentiel du Devoir : le Devoir primordial, celui d'où découlent tous les autres, est de réaliser en soi la Liberté intérieure, c'est un Devoir quasi religieux. Pour Fichte la fin de l'individu n'est plus en lui-même; mais hors de lui dans tous les autres; et c'est à cette fin que l'individu se doit tout entier; il n'a pas, en lui-même et par lui-

même, une valeur absolue; il n'a d'existence morale que par rapport au Tout et comme élément du Tout; c'est pourquoi il est subordonné au Tout. Pour Kant l'individu, tout à la fois sujet et objet de la Moralité, était revêtu d'une sorte de caractère sacré; pour Fichte il ne compte que par le but qu'il poursuit; seule la réalisation de ce but importe absolument. Au fond c'est du sacrifice sans cesse renouvelé de l'individu à l'humanité qu'est fait le progrès de la Moralité dans le Monde, et ce sacrifice est la vertu même; il est le triomphe de l'universel sur l'individuel, la victoire de l'éternel sur le temps. Les hommes passent et se succèdent, purs instruments aux yeux de la Raison, et quand l'individu disparaît, l'ordre éternel demeure et s'accomplit; l'individu s'est oublié et il est oublié dans l'Idéal qu'il a servi. Cet oubli de soi est la Moralité même, il transforme l'individu en personne morale. Voilà le Devoir de charité, de dévouement qui a pour objet et pour raison d'être le salut de l'humanité.

Devant cette conclusion on est tenté de voir, dans la Morale de Fichte, une forme de la Morale chrétienne, tout inspirée, elle aussi, du souffle sublime de la charité. Et cependant, à y regarder de près, le sens en est différent.

Le Christianisme a conçu la charité comme une sorte de renonciation au moi individuel qui ramène la créature à son créateur. Elle est essentiellement l'amour de Dieu. L'amour d'autrui y est bien compris, impliqué dans l'amour de Dieu; mais mais c'est plutôt le degré qui rapproche l'âme chrétienne de son Dieu, et comme une condition et un moyen de sa perfection. Quelles sont les vertus qu'enseigne l'Évangile : l'oubli de soi, la douceur, le pardon, l'humilité, toutes celles qu'inspire l'esprit de sainteté, le désir de se rapprocher de Dieu et de lui ressembler. L'imitation de Dieu, tel est le but que poursuit, par la charité, celui qui a le cœur chrétien.

Pour le bon citoyen de la Cité de Fichte il s'agit d'accomplir l'œuvre de la Raison; il s'agit donc d'abord d'un oubli total de lui dans cette œuvre. Le sacrifice de l'individu à l'humanité raisonnable est pour Fichte un sacrifice sans compensation; il est un renoncement absolu et définitif. Au delà de cette fin il n'y a rien d'autre. Il n'existe pas d'autre Monde que l'ensemble des individus passés, présents ou futurs qui composent l'humanité (pour nous); ni d'autre forme possible de la réalisation de l'Esprit. Il ne s'agit donc pas de renoncer aux biens de la terre pour conquérir le ciel, mais de faire régner la Raison sur la terre. Le vrai objet de la charité est d'élever

tous les hommes à la dignité de la Raison. Elle ne consiste pas, comme disait Pascal, à aller « aux élévations par les humiliations », elle ne consiste pas dans ce renversement de la Nature qui met la joie dans les larmes et la noblesse dans la bassesse. A travers la conception de Fichte a passé l'inspiration de la Révolution française, le souffle viril du Droit, l'amour de la Raison et de la Liberté. L'homme n'accepte plus les épreuves où se complaît le chrétien docile. Il n'accepte pas le mal et l'injustice; mais il veut les combattre. Ce qu'il aime chez les autres hommes, c'est la Liberté et la Raison qu'ils représentent. Aussi son amour pour eux n'est-il pas fait de compassion et de faiblesse. Il est tout entier fait de sévérité et de rudesse. Il doit travailler à les élever et pour cela il réclame d'eux aussi l'effort et le travail. Charité énergique et exigeante qui ne se résigne pas, pour les subir, aux vices et aux erreurs des hommes, mais qui les dénonce sans ménagements et qui les combat sans indulgence ; amour abstrait en quelque sorte et impersonnel qui s'adresse dans les individus à l'Idée dont ils sont les serviteurs; qui s'attache à eux pour servir l'Idée ; amour qui vient moins du cœur que de la Raison si l'on peut dire, qui exclut la pitié comme une défaillance de la Volonté et fait de la virilité une vertu.

Enfin la charité chez Fichte confond tous les hommes dans l'idée de l'humanité; elle ignore en quelque sorte les individus, elle ne voit en eux que le genre, l'universel : c'est l'universel, c'est l'Idéal qui est à travers eux l'objet même de son amour. Aussi s'attache-t-elle à ces associations d'individus qui préparent la réalisation de l'humanité, aux nations, à la Société. La charité a un objet social et non plus individuel comme la charité chrétienne.

Nous arrivons ainsi à l'idée de l'Éducation comme condition du progrès. Car le progrès réclame la culture de la Raison dans l'ensemble des hommes et cette culture est l'œuvre propre de l'éducation. Éducation, c'est, comme le dit si bien le mot élever, élévation; l'élévation de tous à la Raison, à l'Esprit. Cette éducation ne saurait d'ailleurs être le privilège d'une élite; du moment où la Raison est l'attribut du genre humain tout entier, l'éducation qui élève l'homme à la Raison, est un Droit pour tous, et c'est un Devoir pour chacun de contribuer à l'assurer à tous.

D'autres sans doute avant Fichte avaient pressenti l'importance d'une éducation populaire; quelques-uns, parmi les hommes de notre Révolution, en avaient même tracé le plan, mais Fichte a été le pre-

mier philosophe qui en ait exprimé toute la signification morale et qui en ait fait un Devoir essentiel, on peut dire le Devoir social par excellence. De cette éducation il a donc lui aussi tracé le plan (dans ses fameux *Discours à la Nation allemande*). Sans entrer ici dans une exposition que ne comporte pas cette étude, nous en rappellerons seulement l'esprit : cette éducation devait être, disait Fichte, une éducation libérale, et par là il entendait qu'elle substituât partout à l'obéissance passive, à l'appel à l'autorité, la réflexion, l'esprit critique, le libre examen, seule attitude de la pensée qui assure la sincérité de la conviction, l'adhésion de la conscience à la vérité.

Dans la culture de l'enfance, il recommandait l'observation directe des choses plutôt que les leçons apprises et la lecture qui dispensent l'enfant de voir et de comprendre par lui-même, et donnent à son intelligence encore informe, avec le pli de la soumission à une pensée étrangère, une vie toute d'emprunt. Il comptait surtout sur la puissance de l'exemple, sur l'autorité de la vie. La jeunesse est faite à l'image des générations qui la forment. C'est à ceux qui la façonnent qu'il faut demander compte de ce qu'elle sera. Le progrès moral du Monde est à chaque moment entre les mains de la génération présente, maîtresse des générations à venir.

Enfin Fichte demandait que l'État eût le monopole de l'enseignement. Il pensait que si l'on confie la tâche de l'instruction à la famille, elle sera inspirée ou par des préjugés ou par des intérêts tout particuliers. On ne peut non plus la confier à l'Église, qui, se croyant d'origine céleste, prétend élever non les citoyens d'une Société de la terre, d'un Monde dont elle se désintéresse, mais des sujets de la Cité de Dieu. Seul l'État peut offrir aux générations nouvelles une instruction générale et désintéressée, appuyée sur les principes universels de la Raison ; seul il peut, par une éducation civile et laïque, former les jeunes hommes à l'action sociale. Seul enfin il peut donner une éducation vraiment commune et nationale qui maintienne intact le patrimoine de la patrie, au lieu d'entretenir entre les enfants d'un même pays les germes de division et de dissolution qu'engendre l'éducation de la famille ou de l'Église. Or pour que cette Éducation laïque, civile et nationale fût aussi une éducation vraiment morale, une éducation vraiment libre et vraiment conforme à la Raison, il fallait, puisque la Moralité n'est pas dans un dogme fixé une fois pour toutes, mais dans un incessant progrès, il fallait que l'État admît et favorisât l'existence d'un corps de savants qui

aurait pour mission spéciale d'étendre sans cesse la vérité, d'élever sans cesse la Moralité. L'élaboration de la Science, le progrès de la Moralité seraient le fruit de ses travaux; et chacune de ses conquêtes, une fois assurée, viendrait enrichir la conscience commune, et serait transmise par l'intermédiaire des éducateurs du peuple jusqu'aux cercles les plus larges et les plus modestes de la Nation. Par l'institution du corps des savants, la Raison et la Liberté accroîtraient sans cesse leur domaine, tandis que le progrès s'effectuerait par l'enseignement des instituteurs du peuple dont la tâche est essentiellement de former la conscience commune.

Dans ces vues de Fichte sur l'Éducation, et sur le rôle qui lui revient dans une Société conforme aux principes de la Raison, on aura reconnu sans peine quelques-unes des idées essentielles de la conscience contemporaine, quelques-unes des plus récentes conquêtes de la Liberté. C'est une preuve nouvelle qu'il nous appartenait de faire ressortir de l'originalité de sa doctrine.

Avec la théorie de l'Éducation s'achève la Morale de Fichte, par elle s'accomplit le *progrès* moral qui épuise l'effort de l'homme pour accomplir sa destinée. Car il ne peut y avoir pour lui d'autre forme de l'existence spirituelle que celle d'un Esprit qui se fait, mais qui à aucun moment n'a en quelque sorte une existence substantielle : pour Fichte il n'y a pas de réalisation possible de l'Esprit et de la Liberté infinis, autrement qu'à travers les déterminations de la conscience humaine. L'œuvre obligatoire du progrès moral est toute notre tâche, est tout notre Devoir. Et en dehors de ce Devoir, l'homme n'a pas à se préoccuper d'un au-delà. La Moralité ne postule pas, comme l'enseignait Kant et comme le Christianisme l'a cru, le complément ou la sanction d'une Religion.

Cependant Fichte n'exclut pas la Religion de son système, et l'accusation d'athéisme qui a, de son vivant même, si lourdement pesé sur lui, est une accusation mensongère. Fichte n'admet pas que la Morale ait besoin d'être complétée par une Religion en ce sens qu'il faille admettre une existence d'un autre ordre que celle où s'accomplit la Moralité, une existence supra-terrestre, une existence future ou surnaturelle. Cependant l'ordre moral, quoique immanent au Monde de la Raison humaine, dépasse cependant la sphère de nos consciences individuelles; il est précisément pour nos consciences individuelles un ordre non réel, mais idéal. C'est de cet ordre idéal où serait réalisé, s'il pouvait jamais l'être, l'objet du Devoir, que

Fichte a fait, dans son système, le lieu de la Religion. Ainsi la Religion est pour Fichte le lieu de réalisation de la fin de la Moralité, de l'Unité absolue de la Raison, le lieu où le règne des fins serait non plus un espoir, une tâche, mais une possession.

La sphère de la Religion est donc distincte de celle de la Moralité. L'ordre absolu dont la Religion suppose l'existence est sans doute bien celui-là même que poursuit la Moralité et qu'elle s'efforce de réaliser; mais l'essence de la Moralité est justement d'être perpétuellement un effort, une poursuite, de ne jamais achever son œuvre, d'être un éternel *Devoir* et d'exprimer par là même la limitation inhérente à la conscience humaine et au pouvoir humain. Aussi cet ordre n'est-il jamais pour nous quelque chose qui puisse être actualisé, donné à notre conscience comme une réalité; car il n'a jamais d'existence, à proprement parler : il n'est au fond qu'une Idée, l'Idée de l'ordre ou de l'Unité absolue de la Raison que toute conscience porte au plus profond d'elle-même. Il est, d'ailleurs, par sa nature spirituelle, un ordre vivant, un ordre qui se fait, qui se produit et se reproduit à l'infini sans s'épuiser jamais (ordo ordinans). Ce que nous appelons Dieu n'est au fond que la représentation idéale de cet ordre de l'action morale personnalisé, substantifié par un procédé ordinaire à l'Intelligence analogue à celui qu'elle emploie dans la connaissance des objets de la Nature. Dieu n'est, en somme, pour Fichte, que l'Esprit, l'Esprit un et le même en tous; et comme cet Esprit se cherche à travers le Monde et se réalise par le progrès moral, il est visible que, loin d'être transcendant au Monde, le Dieu de Fichte lui est immanent : il est l'Idéal même que le Monde doit réaliser et qu'il réaliserait, en effet, s'il pouvait atteindre l'Infini.

Cette solution du problème religieux donne lieu à plusieurs remarques. Et d'abord Fichte a soin de ne point faire intervenir au nom de la Religion, l'idée d'une vie future toute différente de la vie actuelle, extérieure ou supérieure au Monde. Là est sans doute la raison de l'insistance particulière avec laquelle Fichte a écarté la doctrine qui fait de la Religion une exigence de la Moralité. Cette doctrine implique, en effet, avec le dualisme, l'impuissance définitive de la Moralité à produire, à réaliser son objet en ce Monde, et la nécessité d'un *autre* Monde où cet objet est posé. Ainsi la Moralité n'a pas besoin pour s'accomplir du secours de la Religion : la Religion n'est plus un postulat de la Moralité, une exigence de la Raison pratique, affirmant un ordre de réalités qui dépasserait

l'existence du Monde. Et cependant la Religion conserve un sens : si elle ne découvre ni ne promet à la conscience une existence nouvelle radicalement distincte de l'existence terrestre, elle fournit à cette existence même son Idéal, elle lui garantit en quelque sorte son but. La Moralité, tout appliquée au Devoir, ignore nécessairement et ignorera toujours si l'ordre qu'elle impose est susceptible de se réaliser, si le Devoir continuera à produire ses « conséquences ». Or cette ignorance, qui ne doit point rebuter notre Volonté, répugne à notre Intelligence qui veut comprendre la Moralité; l'idée de cet ordre étant pour elle la condition d'intelligibilité du Devoir, la réflexion l'affirme comme nécessaire, bien qu'il nous soit inaccessible. Et c'est cette idée qui est le fondement de la Religion. La Religion, ainsi conçue, comme un besoin d'ordre purement théorique, et non plus comme un besoin d'ordre pratique, présente un sens tout nouveau. Elle n'est plus la révélation d'un autre Monde, mais seulement l'affirmation de l'Idéal, d'un terme idéal du progrès moral du Monde. Nous savons d'ailleurs bien que ce progrès ne sera jamais terminé, que la Moralité ne sera jamais pleinement accomplie; cependant nous posons l'idée d'un règne où la Moralité serait achevée, l'idée de l'Unité parfaite de tous les esprits dans l'Esprit absolu, de toutes les Libertés dans la Liberté infinie. Et seule cette Idée dont nous savons qu'elle n'est qu'une Idée satisfait pleinement notre Raison et rassure notre conscience en présence de la faiblesse de l'activité humaine. On aperçoit ainsi le lien qui unit intimement la Morale à la Religion. La Religion n'ajoute rien sans doute à l'efficacité de la Morale; elle n'apporte pas une croyance consolante ou une espérance personnelle. Mais elle donne à la Moralité tout son sens et toute sa portée, en lui fournissant dans une Idée le substitut de l'intuition, qui lui manque, du but qu'elle poursuit. Tout entière dans un effort sans fin, dans une lutte qui n'aboutit pas, il semble que la Volonté pourrait éprouver quelque découragement sinon quelque lassitude; mais la représentation de son but, l'affirmation de l'Idéal que la Religion lui fournit relève son assurance, et enhardit son courage pour de nouveaux efforts. Cette anticipation du but, cette foi en l'Idéal — foi, anticipation qui sont le véritable fond de la Religion — sont l'espérance qui anime la vertu et qui la soutient dans sa tâche. La Moralité vraie est donc essentiellement religieuse. Inversement la Religion est pour Fichte inconcevable sans la Moralité : du moment,

en effet, que l'objet de la Religion n'est plus dans une existence future, du moment où il est seulement l'idée du règne de la Moralité absolue dans le Monde, il est trop clair que la vertu de la Religion ne lui est pas propre, mais lui vient seulement de cela qu'elle est le fondement d'intelligibilité de la Moralité, l'idée de son but nécessaire. Dès lors elle n'a de sens que celui que la Moralité lui donne, que celui qu'elle autorise. De la Religion Fichte a donc énergiquement exclu tout ce qui lui paraissait incompatible avec la Moralité : l'idée d'un Dieu substantiel conçu à l'image des objets, des choses et aussi l'idée d'un Dieu personnel, siégeant dans un autre Monde, dispensateur du bonheur et du malheur en celui-ci. C'est pour avoir condamné ce faux Dieu, comme il le dit, et tenté de substituer au culte tout extérieur qui se résout en cérémonies et en formules, le culte du vrai Dieu, le culte du Dieu-Esprit, dont la gloire est uniquement faite du triomphe de la Moralité, de la Liberté et de la Raison dans le Monde, que Fichte fut accusé d'athéisme, obligé de s'exiler, contraint de chercher si dans l'Allemagne entière il pourrait trouver un refuge. Ainsi donc « la Religion sans la moralité » paraît à Fichte « une superstition qui trompe les malheureux d'une fausse espérance et les rend incapables de tout progrès moral[1] », et il n'admet pas d'autre culte et d'autre prière que celle qui demande l'avènement de la Moralité et de la Raison et qui s'exprime dans cette formule : que ton Règne arrive. Rappelons ici les paroles mêmes du philosophe : « Quiconque prétend au bonheur, à la jouissance est un homme purement attaché aux sens, un homme tout de chair qui n'a pas de religion et ne peut en avoir une, car le premier sentiment religieux vrai tue pour jamais en nous le désir. L'attente du bonheur, un Dieu fait pour le bonheur sont des divagations, un Dieu qui doit être le serviteur des désirs est un être méprisable, il remplit une fonction qui répugnerait à tout honnête homme. Un pareil Dieu est un méchant être : il entretient et éternise la perdition des hommes et la dégradation de la Raison; un pareil Dieu c'est, à proprement parler et tout justement, ce « prince de la terre » jugé et condamné depuis longtemps par la bouche de la Vérité dont il fausse les paroles.

« Ce système qui consiste à attendre d'un être tout-puissant le

1. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, I. p. 209. Sämmtliche Werke.

bonheur, c'est le système de l'idolâtrie, c'est le culte des faux dieux; il est aussi vieux que la corruption humaine et le progrès du temps n'a fait que changer sa forme extérieure. Que cet être tout-puissant soit un os, une plume d'oiseau ou qu'il soit le Créateur tout-puissant, partout présent, omniscient du ciel et de la terre — si de lui on attend le bonheur c'est un faux dieu.

« Et c'est parce que je ne veux pas laisser prendre à leur faux Dieu la place du vrai Dieu; c'est pour cela qu'ils m'accusent d'athéisme. C'est là que gît le vrai nœud du débat; ce qu'ils appellent Dieu, moi je l'appelle une idole[1]. »

Mais en dégageant ainsi la conscience religieuse de tous les dogmes des Religions révélées; en faisant d'une part de la Religion, dépouillée de toutes les adultérations de l'imagination humaine, le lieu de réalisation de la Moralité, le triomphe de la vie spirituelle et en établissant ainsi le rapport qui doit unir ces deux disciplines; en montrant d'autre part dans l'objet de la Religion non pas une existence transcendante au Monde et aboutissant en somme à sa négation, mais l'*idée* d'un règne spirituel immanent au Monde, en faisant, en fin de compte, de Dieu, non pas une Substance à part et distincte des consciences individuelles, mais la loi de leur destinée, l'Idée qui s'affirme en toutes et en qui toutes doivent communier, il semble que le philosophe ait défini, dans ce qu'elle a d'essentiel et de purement laïque, la conscience religieuse moderne.

Maintenant cette Unité absolue des consciences résidant dans la pure Idée de la Raison n'est pas encore pour Fichte le terme suprême de la réalisation de l'Esprit. Déjà, il est vrai, le point de vue religieux est un point de vue supérieur à la conscience humaine, c'est l'affirmation d'un ordre où sans doute s'accomplit sa destinée, mais qui la dépasse et qui n'est pour elle qu'une idée et qu'une espérance : l'unité qu'il exige, en effet, supposerait le Sujet affranchi de tout Objet; or cela n'est et ne peut être à aucun moment de son existence réelle son état; cet état, il faut le répéter sans cesse, c'est non la possession du but et le repos dans l'Unité, c'est l'effort pour la conquérir; effort qui est la Moralité même. Cependant cette Unité de la Raison, tout en dépassant la conscience, demeure tout à la fois son principe et son but, elle est son fond, son essence absolue : c'est l'affirmation absolue, la Réflexion, d'où elle sort et où elle doit

1. *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, II, p. 219-220.

revenir. En d'autres termes, cette Unité n'est pas transcendante, mais immanente à la conscience, et comme la conscience même elle est quelque chose de purement conceptuel, une forme, la forme ou l'idée de l'Absolu; c'est donc seulement comme Idée ou comme forme, Fichte le dit avec beaucoup de profondeur, que l'Absolu pénètre dans nos consciences. Donc ce qui constitue pour la conscience humaine l'idéal moral et aussi l'objet de la Religion, ce n'est pas l'Absolu « en soi » qui pour nous demeure inintelligible, c'est notre rapport à l'Absolu, l'affirmation de l'Absolu par notre pensée, l'Absolu déjà extériorisé dans la Réflexion. C'est l'Idée de Dieu ou pour parler le langage de la Religion c'est le Verbe qui est l'Idéal du Monde et c'est en ce sens qu'on peut dire que le Monde est plein de Dieu, qu'il exprime et réalise Dieu par son progrès.

Cependant Fichte a très nettement distingué cette *forme* de l'Absolu, cet Absolu extériorisé dans le Verbe, seul accessible à notre conscience, de l'Absolu « en soi » qui lui demeure impénétrable; et il a insisté à plusieurs reprises sur la nécessité d'une opposition entre la Forme de l'Absolu et l'Absolu même, entre le Verbe et Dieu, opposition qui est le point de vue du Savoir humain. Mais il s'est efforcé d'établir en même temps le caractère provisoire et essentiellement humain de cette opposition et il nous fait entrevoir un point de vue supérieur où le Verbe et Dieu, la Forme et le Fond, l'Idée et l'Être seraient indivisiblement unis, où d'un mot le monisme qu'exige le système, pour être cohérent, ou plutôt qu'exige l'Esprit même dont la *Théorie de la Science* prétend ne faire qu'exprimer les démarches, apparaîtrait comme la vérité absolue. C'est la démarche nécessaire à la position de ce point de vue suprême qu'expose la Théorie de l'Amour et de la Béatitude. De cette théorie nous ne retenons ici que l'essentiel, pour essayer d'en dégager le sens.

Ce qu'exprime l'opposition ou si l'on veut le dualisme dont Fichte a fait le point de vue de l'esprit humain c'est à la fois la nécessité pour l'homme de concevoir la réalité de l'Absolu comme principe de toute existence et de toute intelligibilité, comme principe premier, et l'impossibilité pour lui de la concevoir puisqu'il ne peut jamais poser l'Absolu « en soi » et que par le seul fait qu'il le pose, il le pose dans son rapport à notre pensée, il l'affirme non plus en soi, mais comme idée ou comme concept. Cependant ce passage de l'idée de l'Absolu, en nous, à l'existence de l'Absolu en soi est l'exigence suprême de l'Esprit, il n'est rien moins que la réalisation

même de son principe, de l'Unité absolue de l'Objet et du Sujet, de la Pensée et de l'Acte, de la Réflexion et de la Production.

Mais comment ce passage du relatif à l'Absolu est-il possible sans scandale pour la Raison, sans en venir à cette transcendance qui était, pour Fichte, le vice irrémédiable du Dogmatisme, en restant placé au point de vue de l'immanence? D'une seule manière : en établissant que la révélation de l'Absolu dans son existence ne peut s'opérer que par l'intermédiaire de l'Idée ou de la Forme; et que l'Idée ou la forme se nie ensuite comme Existence absolue. L'existence de l'Absolu n'est donc pas primitivement donnée, il faut qu'elle se dégage des voiles qui d'abord la cachent; pour que son pur métal devienne visible il faut qu'ait d'abord éclaté la gangue qui l'enveloppait. Dans l'existence qui est originairement donnée à notre conscience, nous croyons naïvement saisir l'être même; un long travail — l'œuvre même de la dialectique — est nécessaire pour découvrir qu'elle n'est qu'une idole, pour comprendre que sa réalité est tout entière dans une Réflexion, qu'elle est une pure forme. C'est précisément la tâche du Savoir de reconnaître, en fin de compte, son essentielle relativité, de reconnaître par suite que la réalité absolue est en dehors de lui. La Réflexion aboutit à comprendre sa non-existence (vis-à-vis de l'existence absolue). Elle ne s'affirme que pour se détruire. Et cette renonciation de la Réflexion à l'existence véritable, à l'existence absolue, renonciation nécessaire à la révélation de cette existence même, est précisément l'acte qui caractérise l'Amour; acte par lequel sans doute la Raison se dépasse elle-même, mais dans lequel elle ne se renie pas cependant, car l'Absolu n'est point pour elle un principe transcendant, il est le fond même qu'elle affirmait dans sa forme, mais sans le pénétrer, sans le posséder, et cet acte de renonciation est au fond son triomphe puisque par lui elle réalise son objet même.

Cette solution qui fait de la Réflexion la condition de réalisation de l'Absolu, l'intermédiaire nécessaire à la révélation de son existence est le suprême effort de la pensée de Fichte. Par là se trouve éclairci autant qu'il peut l'être sans sortir du point de vue critique le mystérieux rapport qui unit la Réflexion à l'Être, l'homme à Dieu; par là se trouve reculé jusqu'à sa limite extrême le problème devant lequel la Raison est forcée de s'arrêter.

Ces vues par lesquelles s'achève le système doivent encore un moment retenir notre attention.

Et d'abord, en ce qui concerne le dualisme de Fichte, il importe de remarquer le sens qu'il lui attribue. Il ne s'agit plus d'un dualisme tout intérieur à la conscience humaine, de cette double nature de l'homme dont Kant avait cherché le fondement métaphysique dans la distinction de la Nature et de la Liberté, de l'Intelligence et de la Volonté, du Phénomène et du Noumène; ce dualisme-là, Fichte le repousse comme incompatible avec la Raison aussi bien dans sa fonction théorique qui réclame, au fond, l'unité des deux Mondes, que dans sa fonction pratique qui exige cette unité pour la réalisation même de la Moralité et pour la possibilité de la civilisation. Tout le système de la *Théorie de la Science* a précisément pour objet de montrer comment la Liberté se réalise dans la Nature et le dernier mot du système est, à ce point de vue, la Religion qui affirme le règne de l'Esprit sur la terre, l'identification possible du Monde au Verbe, à la Raison. Pour Fichte le dualisme est beaucoup plus haut : il est entre le Verbe ou la Raison qui manifeste Dieu dans le Monde, qui affirme l'existence de l'Absolu, et l'Absolu ou Dieu même; il a semblé à Fichte que de Dieu, de l'Absolu l'homme ne pouvait comprendre et réaliser que son rapport à nous, c'est-à-dire que la forme qui est la Raison, qu'en lui-même et dans son existence pure, le Dieu, l'Absolu réel échappait à la Raison humaine et que, pour le saisir, il lui faudrait renoncer à elle-même. Ce qu'exprime le dualisme du Verbe et de Dieu, de la Raison et de l'Absolu est donc le point de vue du relativisme, mais le dernier mot du système n'est pas dualisme, mais monisme. L'Absolu s'exprime dans un symbole; il se fait Verbe. Et le Verbe lui est formellement identique.

Pourquoi l'Absolu, le divin exige-t-il cette extériorisation, ce redoublement de soi dans une pensée? c'est là une constatation que nous sommes forcés de faire, mais dont l'explication échappe et échappera toujours à une Raison finie comme la nôtre. Ce mystère rappelle cependant cet autre mystère de la Religion chrétienne qui nous enseigne qu'il y a un don inépuisable de Dieu fait à toute créature, par lequel Dieu, sans se perdre et sans cesser d'être lui-même, se multiplie à l'infini dans le cœur de chacune. Et Fichte y pensait certainement quand lui aussi nous parle de l'acte d'amour et de foi supérieur à la Raison, par lequel se réalise comme la compénétration du Verbe et de Dieu.

Ces conceptions suprêmes de Fichte répondent, il nous semble, assez bien à la double tendance du sentiment religieux dans la con-

science moderne. Elles expliquent d'abord ce qu'il y a de nécessairement formel et symbolique dans la conscience religieuse, ou si l'on veut ce qu'il y a en elle de purement rationnel : et pour quelques-uns c'est là qu'il faut s'arrêter : reconnaître, au plus profond de la conscience, l'idée de l'Absolu comme l'affirmation toute pure de notre Raison, cela épuise notre pouvoir de comprendre. L'existence même de l'Absolu est hors de notre portée, et le dualisme est sans recours. Veut-on passer de l'Idée de Dieu en nous à l'existence de Dieu en soi, on ne le peut que par un véritable saut dans la nuit du mystère, et le seul mode d'affirmation qui reste loisible, c'est alors le fameux pari dont parle Pascal.

D'autres croient pouvoir aller plus loin ; ils croient pouvoir affirmer cette union intime et profonde de l'homme et de Dieu qui répugne au pur Rationalisme, ils croient reconnaître en quelque sorte, dans l'inspiration morale ou dans le sentiment religieux, et comme dans la révélation de la Liberté, le mystère de la Grâce ou de la communication divine, il leur semble qu'à ces profondeurs où l'Esprit prend conscience de son pouvoir de création ou de régénération, les distinctions du temps s'effacent, les catégories de la Raison disparaissent dans la Liberté qui les crée; et ils atteignent ce qui est sans doute ineffable et inexprimable par la Raison, leur compénétration avec l'Infini, leur communion avec Dieu, leur vie dans l'Éternel. A cette sorte de Mysticisme la doctrine de Fichte apporterait quelque satisfaction. Son Rationalisme s'achève précisément en se dépassant dans la conquête de ce monisme, de cette Unité absolue qu'il requiert sans pouvoir jamais l'atteindre et en affirmant dans l'acte d'amour la pénétration nécessaire et l'identité fondamentale du Verbe avec Dieu; du Fini avec l'Infini. Cependant il faut ajouter, pour rester fidèle à l'esprit de la doctrine, que Fichte n'admettait point que ce Mysticisme fût comme un démenti au Rationalisme, que l'acte d'amour ou de foi fût en opposition avec la Raison. Il y voyait bien plutôt, comme on a essayé de le dire, le triomphe même de la Raison, impuissante à produire d'elle-même, dans le dualisme où elle est resserrée, l'Unité suprême, l'unité de la Pensée et de l'Être, de la Forme ou de la Réalité que cependant elle exige.

Tel est le sens de la philosophie de Fichte dans son premier mouvement : partie de la conscience empirique, elle nous a élevés jusqu'à un premier principe absolu. Il nous reste à examiner brièvement la dernière partie. Quelque inachevée que soit cette dernière philoso-

phie, il nous a semblé possible d'en marquer le caractère avec précision : elle consiste à changer la réalité de signe. Dans le premier mouvement toute la réalité appartient à la Réflexion et à son contenu; la réalité c'est proprement l'objectivité, l'existence présente à la conscience, ce que Fichte appelle le *Daseyn*. Et c'est, par rapport à cette existence de la Réflexion, que toute existence est posée. Aussi ce qui échappe à cette relation, je veux dire l'Absolu dans son existence pure, se montre-t-il d'abord à la conscience comme un Non-Être de la Réflexion.

Cependant à la fin de cette période, au terme de la dialectique, il apparaît que la Réflexion ou la Raison, quand elle a pris conscience de ce qu'elle est, aperçoit précisément alors sa relativité essentielle; elle comprend qu'elle ne retient pas en elle l'Existence absolue, qu'elle est tout simplement la forme ou l'affirmation de l'Absolu, ce que Fichte appelle, du point de vue religieux, le Verbe : et, en même temps qu'éclate ce caractère formel ou conceptuel de la Réflexion, de la Raison, se manifeste la réalité absolue du principe antérieur à la Réflexion et supérieur à elle, de ce principe que la Réflexion considérait comme un Non-Être, et qui est au fond l'Absolu même. Or une fois reconnu que la Réflexion ne contient pas l'existence — l'existence absolue — mais seulement l'affirmation de cette existence, il s'établit entre la Réflexion et l'Absolu un certain rapport; la Réflexion se trouve déterminée par l'Absolu : et c'est cette détermination qui en lui donnant sa loi de réalisation fait toute sa valeur, puisque autrement elle n'aurait aucune réalité et ne serait qu'une forme vide.

Ce point de vue, qui est la conclusion même de la dialectique de la *Théorie de la Science*, modifie le caractère que la théorie présentait d'abord. Au terme de la Dialectique il apparaît que le Savoir tout entier de la conscience n'a pas cette réalité, cette valeur d'existence que nous lui attribuions. Le Savoir n'est que le développement de la Réflexion, d'une pure forme, et toute la valeur de cette Réflexion, de cette forme vient de l'Absolu qui lui est extérieur, mais qu'elle exprime : le sens de la réalité, le signe de l'existence s'est déplacé; c'est désormais dans ce qui avait été reconnu comme le Non-Être du Savoir que se trouve l'existence véritable, et c'est le Savoir (il s'agit toujours du Savoir réflexif) qui à son tour perd sa réalité et devient un Non-Être; ou du moins tout ce qu'il a d'être lui vient du rapport qu'il soutient avec l'Absolu.

Or ce sont ces idées qui servent de point de départ à la seconde forme de la philosophie de Fichte. Le Savoir n'y est plus considéré, ainsi qu'il l'était jusqu'au dernier stade de la première période, comme la réalité même, il n'est plus désigné que comme une apparence, une forme, une image; et cette apparence, cette forme, cette image, n'a d'autre valeur que celle d'être une représentation de Dieu ou de l'Absolu. En d'autres termes il s'agit, dans cette nouvelle période, de montrer conformément aux conclusions de la période précédente, que la réalité absolue appartient à Dieu seul, qu'elle est supérieure à toute Réflexion et à tout Savoir; et que le Savoir n'est tout entier que le développement non de Dieu qui est hors de lui, mais du Verbe; du Verbe qui est l'immédiate affirmation de Dieu. Il est manifeste alors que toute la réalité du Monde lui vient au fond du Dieu qu'à travers le Verbe, il représente; et tandis que dans la première période, le philosophe s'élevait du Monde à Dieu, cherchait Dieu à travers le Monde, on voit qu'ici il s'agit, en partant de Dieu, de montrer comment le Monde sort de Dieu et le figure. Ce qu'il faut remarquer c'est que ce changement dans la forme du système n'en modifie en rien le fond, et que la seconde forme du système se présente comme la justification, comme la vérification du système sous sa première forme.

C'est le point que nous voulons mettre en lumière.

*
* *

Le premier moment de cette seconde philosophie consiste dans le passage de Dieu au Verbe. Or l'intention de Fichte nous paraît ici manifeste : il s'agit toujours pour lui de combattre la prétention du Dogmatisme en montrant l'impossibilité de partir directement de Dieu — car il serait alors contradictoire de poser, ensuite, quoi que ce soit en dehors de lui, en particulier il serait contradictoire de poser son affirmation même — de justifier, au contraire, le point de vue critique, et d'établir que c'est seulement par l'intermédiaire du Verbe et grâce à ce qu'il appelle une inférence médiate, que se manifeste l'existence de Dieu, inférence qui consiste, en somme, à reconnaître que l'existence de l'Absolu ne peut être posée que par opposition avec l'existence de la Réflexion ou du Verbe, et comme l'objet même de son affirmation. Il y a plus, Fichte prend soin de nous avertir que cette première démarche qui rattache le Verbe à Dieu est en quelque sorte extérieure et supérieure à sa philosophie,

qu'elle en est seulement la nécessaire introduction; la philosophie ne commence en définitive qu'au moment où le Verbe s'est détaché de Dieu, ou, si l'on veut, au moment où Dieu s'est extériorisé dans le Verbe; elle ne commence qu'avec le dualisme de la Réflexion et de l'Absolu.

Mais ne voit-on pas reparaître toutes les conclusions de l'exposition primitive : essayer de fonder le monisme sur les bases d'une philosophie critique qui refuse de se placer directement au sein de Dieu, de l'Absolu et pour laquelle c'est seulement par rapport à la Raison ou à la Réflexion que l'Absolu se réalise; faire de ce monisme le principe absolu du Savoir, mais reconnaître en même temps qu'il dépasse le Savoir réel et qu'il n'est pour lui qu'un Idéal?

Le second moment de l'exposition de la deuxième période consiste à établir l'ordre de la déduction du contenu du Savoir. Le Savoir contient d'une part le Monde de l'expérience, la sphère de la nécessité et d'autre part ce que Fichte appelle le Monde du supra-sensible, la sphère de la liberté. Or il semble d'abord qu'ici Fichte devrait rencontrer en premier lieu la condition la plus voisine du but du Savoir qui est maintenant son point de départ, c'est-à-dire la Religion et la Morale qui expriment justement l'effort de l'homme pour réaliser l'Absolu, et n'aborder qu'en second lieu la déduction de l'expérience qui est, en quelque sorte, le plus bas degré de la conscience. La marche naturelle serait, semble-t-il, la marche inverse de celle que le philosophe a suivie dans le premier développement de son système. Il n'en est pas ainsi, mais il nous semble que la préoccupation du penseur a été encore de justifier et de vérifier l'ordre même de la Dialectique du Savoir. Il prétend montrer que l'ordre qu'il a adopté dans la *Théorie de la Science*, l'ordre qui consiste à partir de l'expérience et du fait pour s'élever ensuite seulement à la Liberté, a son fondement dans la nature même du Verbe, qu'il lui est imposé par le développement même du Verbe. Le Verbe, en tant qu'immédiate manifestation de l'Absolu, est la production vivante mais inconsciente de cet ensemble d'images, de formes que nous prenons d'abord pour des êtres au moment où la conscience s'éveille. La conscience de soi, la réflexion sur soi qui nous élève à la Liberté et qui exprime le retour du Verbe sur lui-même n'est possible que grâce à cette première production : le second degré du Verbe implique l'existence du premier degré, l'expérience est nécessairement antérieure — chronologiquement — à

la Raison, car c'est seulement de la Réflexion sur elle que peut naître la Raison.

Et ainsi l'analyse des conditions de développement du Verbe justifie la marche suivie par Fichte dans la *Théorie de la Science*.

Le troisième moment consiste, d'après l'ordre établi dans le moment précédent, à expliquer l'expérience. Le problème revient à justifier l'union, en apparence incompréhensible, du fait et de la Réflexion, le fait dans son existence ou sa qualité pure paraissant irréductible à la Réflexion. Or Fichte tente d'établir que les deux termes irréductibles sont cependant inséparables et comme complémentaires l'un de l'autre, réciproques l'un de l'autre, qu'ils constituent une unité indissoluble. Au fond ce qu'exprime le fait c'est la détermination nécessaire à la Réflexion pour qu'elle ne se perde pas dans l'infinité de la régression, c'est l'Unité qu'elle est forcée de concevoir pour que le Savoir soit possible, pour que l'Esprit forme un système clos. Mais la Réflexion divise à l'infini l'Unité pour la comprendre, pour en prendre conscience. Alors l'Unité se pose pour elle comme un but situé à l'infini, qu'elle poursuit à travers ses déterminations. Et, comme dit Fichte, le Savoir oscille perpétuellement entre cette Unité et cette Infinité, il est tout à la fois l'un et l'autre. Ce qu'exprime ainsi l'union du fait et de la Réflexion, qui constitue l'explication de l'expérience, c'est donc en somme le dualisme qui est, à l'origine du Savoir réel, le dualisme entre les deux premiers principes, l'opposition de la Réflexion et de l'Être, du Multiple et de l'Un.

Or, cette solution s'accorde parfaitement avec les résultats de la *Théorie de la science*, d'après lesquelles la Réflexion pure (qui est à l'origine du Savoir réel) implique une opposition irréductible avec un principe extérieur à elle, et le pouvoir de se déterminer une limitation par quelque chose d'extérieur. Sur ce point encore, il y a concordance et vérification.

Le dernier moment est consacré à la déduction, toujours à partir du Verbe, du Monde supra-sensible, c'est-à-dire de ce qui constitue la philosophie pratique. Fichte y expose que le Verbe reçoit sa détermination de l'Absolu ou de Dieu, sans lequel il se serait qu'une forme vide et le Monde une apparence sans réalité. Cette détermination de la Réflexion par l'Absolu n'est pas autre chose que le Devoir, c'est-à-dire l'obligation de prendre l'Absolu pour fin, de le poursuivre comme un but. Et c'est elle qui transforme la Réflexion de

pure forme qu'elle était en expression de l'Absolu, et le Monde, de simple phénomène, en réalité où Dieu s'incarne.

Comment s'opère cette incarnation de Dieu dans le Monde; comment le Verbe se réalise par l'intermédiaire de la Volonté; comment la Volonté se réfracte dans la multiplicité des consciences, sans que cette division des consciences compromette l'unité de la Nature ni l'Unité de la Raison; comment enfin l'unité de la Raison n'est encore qu'une expression, une image de Dieu : toutes ces thèses que l'on trouve exposées dans les *Données de la Conscience* de 1813, viennent confirmer les conclusions établies par la *Théorie de la Science*. En effet, tout l'effort de la *Théorie de la Science* avait été de montrer que la réalité du Monde issu de la Réflexion lui venait de ce qu'il était la sphère d'action du Devoir, l'instrument de la réalisation de la Liberté; qu'en dehors de là, comme simple objet de l'Intelligence, il n'avait aucune réalité. Rappelons-nous comment la philosophie détruisait l'idole d'une existence *en soi* de la Nature, pour montrer que jusque dans ses dernières profondeurs la Nature n'a pas d'existence propre, qu'elle est un simple produit de la Réflexion et que la Réflexion elle-même, en dehors de la détermination absolue qui fait sa valeur, en dehors du Devoir, n'est qu'une pure forme. Au contraire, quand la Réflexion a pris conscience de sa détermination absolue, d'un mot quand la conscience est parvenue à la hauteur de la Moralité, le Monde change d'aspect; il acquiert une valeur, car il devient un moyen pour effectuer la réalisation du but que le Devoir nous prescrit.

C'est précisément ce double aspect du Monde que nous retrouvons dans le quatrième moment de la seconde exposition.

Enfin la distinction entre l'Idéal Moral, l'Unité de la Raison et l'existence même de Dieu ou de l'Absolu, sur laquelle est édifiée toute la théorie de l'Amour, trouve encore une confirmation dans la distinction que Fichte établit à la fois entre ce qu'il appelle le Verbe de Dieu et Dieu lui-même : le Verbe ou l'image de Dieu est en dehors de Dieu, il n'est pas Dieu même, et c'est seulement à un point de vue supérieur à celui de la Raison humaine, au point de vue même de l'Absolu que leur identification deviendrait possible.

Et ainsi nous retrouvons à tous les moments de la seconde forme du système les résultats qu'avaient établis la *Théorie de la Science* sous sa première forme. Et cet accord entre le point de vue de la réalisation du principe absolu et toutes les démarches de la dialec-

tique devait être, croyons-nous, aux yeux du penseur la justification de son système, la preuve de sa vérité.

*
* *

Dans l'exposition qui vient d'être faite, c'est l'esprit de cette philosophie qu'on a tenté de dégager, soit qu'on examinât la doctrine elle-même de Fichte, soit qu'on cherchât le rapport de cette doctrine avec les systèmes antérieurs, avec celui de Kant en particulier. On a essayé de comprendre, de repenser, si imparfaitement que ce fût, la pensée de Fichte; on n'a pas prétendu la *juger*. Un pareil jugement excéderait de beaucoup la tâche modeste qu'on s'est proposée. Ainsi limitée, cette tâche n'aura peut-être pas été vaine si elle réussit à faire mieux comprendre le sens et l'intérêt d'une grande philosophie, encore mal connue en France, et qui n'est pas, comme on le croit quelquefois sur les apparences, une simple spéculation hasardeuse et le jeu d'une imagination subtile, mais un développement nécessaire de la tradition historique et comme l'achèvement de la pensée critique, inaugurée par le doute provisoire et le Cogito de Descartes, et fondée d'une manière durable par Kant.

On espère avoir fait sentir, au cours de cette conclusion, ce qu'ont d'actuel et de vivant les principales conceptions de la philosophie de Fichte au point de vue théorique comme au point de vue pratique.

Au point de vue théorique par exemple et pour en citer quelques-unes :

L'idée de la subordination de l'intelligence à la Volonté, et la théorie à la pratique;

L'idée du caractère formel de la connaissance opposé au caractère réel de l'action;

L'idée d'une activité inconsciente de l'imagination, créatrice de la matière sensible;

L'idée de la Nature comme produit de la Liberté.

Et au point de vue pratique :

L'idée de la Liberté comme Devoir, comme tâche;

L'idée de l'intelligibilité du Devoir;

L'idée d'un développement, d'un progrès de la conscience;

L'idée de la réhabilitation du corps de la nature comme instrument de la liberté, du progrès;

L'idée de l'antériorité du Droit par rapport à la Morale;

L'idée de la solidarité de tous les hommes dans la réalisation de la Liberté;

L'idée de l'insuffisance de la Morale formelle; la substitution d'un Idéal social à l'Idéal de la perfection intérieure;

Et, par suite, l'éducation du peuple conçue comme la condition essentielle de l'avènement de la Raison.

En essayant de restituer leur signification à toutes ces idées, on n'a pas voulu seulement rendre justice à un penseur de génie. Mais fidèle à l'esprit même du système que l'on exposait et qui ne sépare pas la pensée de l'action, on s'est flatté de l'espoir que les esprits réfléchis reconnaîtraient dans les principes de la *Théorie de la Science* quelques-uns des traits essentiels de cette Morale rationnelle et comme laïque dont on sent si généralement le besoin aujourd'hui et qui pourrait recevoir le nom donné jadis par Aristote à la philosophie première : « la Désirée »[1]. Ce serait assurément un hommage rendu à un penseur dont toute la vie ne fut qu'un incessant effort pour servir l'esprit de Liberté; ce serait l'hommage le plus conforme à son vœu. Et telle a été, en tout cas, l'idée d'où est sorti cet écrit. Pour éclaircir la lecture de la Morale de Fichte qu'un hasard avait mise sous ses yeux, l'auteur fut peu à peu entraîné à étudier l'ensemble du système. Et surpris et charmé à chaque pas par les idées qu'il rencontrait, par leur portée, par leur application aux problèmes actuels, à mesure qu'il croyait réussir à mieux déchiffrer le sens de la pensée de Fichte, il sentit de plus en plus l'importance qu'il y avait à mettre en lumière une philosophie où il trouvait, pour son compte, à satisfaire si pleinement les exigences de sa raison et les aspirations de son cœur.

Xavier Léon.

1. Ζητουμένη. Cf. Leibniz, *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance.*

L'ESPRIT POSITIF

(*Suite* [1].)

III

Rapports de la science et du sens commun.

Lorsque la science n'avait pas d'autres procédés que le sens commun, le sens commun pouvait saisir, sans les déformer, tous les résultats de la science. Il n'en est plus ainsi aujourd'hui. La science s'est constitué une méthode originale, dont les gestes servent à noter chacun de ses résultats; on n'atteint la réalité scientifique que par la pratique de la méthode tout entière; la leçon et le livre ne renferment pas tout ou renferment autre chose que ce qu'on a cru y mettre; la vérité se déguise ou s'évapore en sortant du laboratoire; en un mot, il y a, en science, un problème de l'enseignement.

Dans ce chapitre, nous examinerons successivement :

1° *Comment le sens commun déforme les sciences (sans spécifier la nature de ces sciences ni de ce sens commun);*

2° *Comment les sciences, quelles qu'elles soient, modifient à leur tour le sens commun, toujours variable;*

3° *De quelle façon particulière le sens commun d'aujourd'hui trahit la physique d'aujourd'hui;*

4°, etc. *Quelle est enfin la solution de cette antinomie. Nous croyons la trouver dans une réforme de l'enseignement et dans le développement de sciences nouvelles, qu'on pourrait appeler les sciences de la durée.*

1. Voir les numéros de mars et de septembre 1901 de la *Revue*. Dans le deuxième article, je signale une importante faute d'impression : à la page 639, ligne 24, au lieu de lire : « la raison... » il faut lire « en raison... »

§ I. — *Déformation de la science par le sens commun.*

Combien la physique diffère du sens commun, c'est ce que nous avons essayé de montrer à chaque page de ce travail. Ce que le sens commun prend pour la science, nous ne le savons que trop. Nous nous contenterons ici de résumer et d'ordonner ses différentes illusions.

Si l'on appelle sens commun le sens du plus grand nombre, il est certain qu'il y a autant de sens communs que de générations, de peuples et de castes. Issu de besoins différents, souvent contradictoires, le sens commun est fait d'habitudes musculaires, de souvenirs d'école, d'émotions artistiques, de pratiques industrielles, d'élans nationaux, de générosités sociales, de haines héréditaires et de snobisme, sous toutes ses formes. Quelques-uns de ces éléments apparaissent tout à coup et disparaissent après quelques années. Tous sont mêlés en proportions variables. Mais deux d'entre eux dominent les autres : ce sont les besoins physiques et les besoins rationnels.

La satisfaction de ces divers besoins a créé des *schèmes de pensée*, sortes d'emporte-pièces qui découpent la nature pour la plus grande commodité de nos diverses actions. Au sens pratique correspondent les schèmes de *morcelage* et de *spatialisation*, la vie animale ne s'exerçant que dans un univers brisé en objets distincts, et ne se perfectionnant que grâce à l'intuition d'espace, qui nous permet de compter. Au sens rationnel correspond le schème du *nombre*, à l'aide duquel nous réduisons la qualité à une quantité, et parlons le donné jusqu'au bout. A travers ces schèmes clairs et universels, en flottent d'autres, plus vaporeux et plus rares, l'énergie, qu'un industriel retrouvera dans tous les agents physiques, ou l'harmonie, qui sera, pour un poète, la marque de la vérité. C'est à travers ces schèmes superposés que nous observons la nature; nous croyons qu'ils nous en transmettent une image parfaite; nous nous trompons : dressés pour d'autres usages, ils gênent notre vision; ils la gênent et la déforment : *d'où les contresens instinctifs du sens commun, lorsqu'il se mêle de spéculer*. Nous allons en dresser le tableau. A gauche, nous écrirons les vérités que la science nous révèle, à droite, les traductions qu'en donne le sens commun dans son langage. Les trois principaux expédients — morcelage, spatialisation, quantification — nous

fourniront les divisions de ce tableau. Nous avons si souvent expliqué ces transpositions qu'il est désormais inutile d'y ajouter un commentaire.

Morcelage.

Toutes les parties de la science sont solidaires.	On peut ranger les chapitres de la science dans un ordre tel que chacun ne dépende que des précédents.
Un résultat scientifique n'est pas indépendant de la méthode qui l'a donné.	Les résultats de la science sont indépendants des méthodes de recherches.
Un principe suppose des faits, un fait suppose des principes.	Il y a des faits isolés, des lois isolées, des théories isolées.
La science est inséparable de son histoire, l'histoire de la science inséparable de la science elle-même.	Science et histoire des sciences font deux.
L'atome est un atome de méthode.	Il y a un atome réel.

Spatialisation.

L'atome est tantôt un angle, tantôt un rapport de masses, etc.	Le seul atome est une petite boule.
Les principes évoluent.	Les principes sont immuables.
Les faits sont des instants de cette évolution.	Les faits aussi sont immuables.
On ne peut poser le problème de l'induction en dehors de la durée.	L'induction est une opération instantanée de l'esprit.
La matière est inexplicable sans causes finales.	La matière n'est régie que par des causes efficientes.

Quantification.

Il y a des qualités.	Il n'y a que de la quantité.
En particulier, la chaleur est irréductible au travail mécanique.	La chaleur est un mode du mouvement.
Les diverses sciences ne peuvent se réduire les unes aux autres.	Toutes les sciences peuvent se ramener à la mécanique.
Les lois numériques ne sont que des artifices.	Les lois numériques sont des réalités métaphysiques.
Une trop grande précision rend indéterminés les phénomènes qu'on mesure.	Un accroissement de précision nous rapproche du déterminisme mathématique.
La loi numérique exacte, si elle existait, différerait peut-être totalement de la loi numérique que nous possédons aujourd'hui.	La loi numérique exacte ne diffère de la loi connue que par la dernière décimale.

Le sens commun est cependant plus homogène que cette analyse ne le laisse supposer. C'est que les besoins qui l'ont formé ont tous un même caractère : les actions qu'ils suscitent sont *journalières*, comme les mouvements du corps; on morcelle, on spatialise, on quantifie, aujourd'hui comme hier; on ne veut pas que l'action se transforme en invention, mais qu'elle s'endorme en habitude; c'est grâce à cette médiocrité qu'elle deviendra uniformément imitable, qu'elle aura une utilité sociale, et qu'on pourra vraiment l'appeler l'action du sens *commun*. Mais puisque notre liberté s'en désintéresse comme d'un geste réflexe, son automatisme même sera une manière d'extériorité : extérieurs aussi, les objets qu'elle aura moulés; *images*, par conséquent, c'est-à-dire choses qui attendent perpétuellement une action toujours possible et toujours pareille, et dont l'immobilité exprime l'indifférence de notre volonté à leur égard. Ces images et ces besoins sont associés depuis si longtemps que nous ne pouvons voir les unes sans évoquer les autres, et *l'image semble reproduire l'action*, comme une manette bien conformée dessine, pour tout spectateur, le geste qui va la saisir. Pour le sens commun le problème de la connaissance et le problème de l'action ne forment donc qu'un seul problème, et savoir est synonyme de voir.

La science est action aussi, mais action d'un tout autre ordre : action de la race et non de l'individu, action séculaire et non quotidienne, action qui complète le lendemain les efforts de la veille, progrès continu et non routine commode, invention et non imitation. *A une telle action ne peuvent correspondre d'images,* puisque les images sont le produit d'une périodicité que la vie scientifique ignore. Le problème de l'action et le problème de la représentation se séparent donc pour le physicien. C'est pourquoi nous disons qu'on *voit* les objets ordinaires, mais qu'on ne peut que *vivre* les vérités de science. Cependant le savant est d'abord homme de sens commun; il a trop longtemps usé des schèmes habituels pour pouvoir s'en affranchir, et il les manie trop bien pour s'en passer impunément; il introduira donc dans ses recherches les images qui lui sont familières, métaphores, atomes, mots, nombres et formules. Seulement il ne les regardera pas comme l'expression totale d'une activité inexprimable; il s'en servira comme de ces matériaux accessoires, qu'on n'utilise que parce qu'on les possède, mais qui étaient tout d'abord destinés à d'autres synthèses. *Il y a donc des images dans la science, mais elles ne correspondent plus au geste qui les*

emploie. Ainsi les touches d'un piano représentent parfaitement le travail de l'ouvrier qui les a faites, mais leur alignement uniforme ne rappelle en rien la mélodie continue que l'artiste en fera sortir. C'est ce rôle des images dans l'action qui constitue la différence capitale entre la science et le sens commun.

Mais le vulgaire, qui a toujours confondu le geste et le spectacle, ne s'imagine pas que le physicien les distingue; et, comme il ne voit de la science que des appareils et des livres, semblables à ceux qu'il manie chaque jour, il croit que la certitude de la science est de la même nature que les certitudes quotidiennes; mais ce qu'il prend pour l'image du mouvement total de la physique, ce sont les images partielles qui n'en sont que les jalons; il ressemble à celui qui cherche l'allure de la musique dans l'écriture des notes, et il prend un allegretto pour une marche funèbre, si les barres des quadruples croches lui donnent l'air d'une lettre de deuil.

La métaphysique, aussi bien que la psychologie, nous apprend en quoi l'action scientifique se distingue de l'action vulgaire. Aux regards du sens commun, et pendant la vie d'un homme, le monde est immuablement déterminé; pour le savant, qui est présent à plusieurs siècles, le monde est une indétermination qu'il doit déterminer lui-même. Le sens commun n'a qu'à percevoir des objets, le sens scientifique doit en informer de nouveaux. L'action commune se déploie entre des choses préexistantes; l'action scientifique s'applique à de simples puissances. La première est un usage, la seconde une création. Mais ces objets nous paraissent de simples spectacles : point de spectacle au contraire de ce qui n'est pas encore réalisé. *Le sens commun s'oppose donc à la science comme les spectacles à la vie.* Et nous arrivons à nos premières conclusions.

De tout le progrès scientifique, le sens commun ne retiendra donc qu'une suite de formules mortes; et nous pouvons ajouter au tableau précédent la liste de quelques *contresens généraux* qu'on ne peut classer sous aucune de ses trois rubriques, et qui résultent de cette opposition foncière des deux attitudes. Comme tout à l'heure, nous nous contenterons d'énoncer, sans preuve, des propositions déjà étudiées.

La vérité, pour la science, c'est ce qui est viable.

La vérité, pour le sens commun, c'est ce qui se touche ou se voit (le son est vraiment un mouvement vibratoire, parce qu'on peut en faire

	une synthèse mécanique); ou encore ce qui est pleinement intelligible (l'énergie d'un gaz est $\Sigma\ mv^2$); ou encore ce qui est harmonieux (une loi exponentielle est vraie, une formule à plusieurs termes est une relation empirique provisoire).
Les principes des sciences sont des moyens de vivre la vérité.	Les principes des sciences sont tantôt des axiomes (postulat d'Euclide), tantôt des lois d'expérience très générales (principe de l'inertie), tantôt des hypothèses, qui attendent l'expérience cruciale (théorie électromagnétique de la lumière).
Les faits sont la détermination introduite dans le donné indéterminé par la vitalité des principes.	Les faits sont les faits.
La distinction de l'objet de science et du sujet connaissant n'est pas donnée, mais se fait au fur et à mesure du développement de la science.	La distinction du sujet et de l'objet est donnée et se constate.
Le réel n'est qu'une puissance de réalisation.	Le réel est de même nature que le donné quotidien.
Le déterminisme physique suppose la liberté humaine.	Le déterminisme exclut la liberté.
La critique des sciences est la recherche d'une vie profonde sous le mécanisme des formules.	La critique des sciences est un scepticisme, un mysticisme, etc.

Nous empruntons ces exemples à la science que nous venons d'étudier en détail, à la physique; mais le sens commun se trompe sur toutes les sciences : moins, si ce sont des sciences qui cherchent encore leur méthode; plus, si ce sont des sciences plus parfaites. Nous pouvons donc regarder cette critique comme générale.

Générale à l'égard des sciences, elle l'est à l'égard des diverses formes du sens commun. Le besoin de morceler, de spatialiser et de quantifier, les besoins esthétiques et les besoins industriels concourent à la fois, et de la même manière, à ces transpositions. Si générale que soit notre étude du sens commun, nous ne pouvons pourtant pas, sans nouvel examen, nous vanter d'en avoir saisi la constitution essentielle. Car, en raison du grand nombre d'éléments qui le composent, le sens commun est essentiellement transformable. S'il dénature la science, la science a sans doute, à son

tour, le pouvoir de le modifier. Nous allons voir à quelles conditions.

§ II. — *Réaction de la science sur le sens commun.*

La science réagit sur le sens commun. C'est de la science que sont sortis les principes d'inertie et de conservation de la force, le système de Copernic et l'idée d'évolution, qui informent aujourd'hui la pensée des plus ignorants. Cependant nous venons de voir qu'une seule science est impuissante à s'imposer en bloc au vulgaire. Mais ne peut-on penser que plusieurs sciences réunies réussiront là où a échoué une seule? C'est la thèse que nous allons soutenir. Précisons-la d'abord.

Une intuition neuve apparaît vaguement dans plusieurs parties de l'activité humaine. Elle est trop confuse encore pour être la loi régulatrice d'aucune science; mais elle est le principe qui en inspire plusieurs. Que l'une de ces sciences l'exprime en une formule maniable, la foule se l'assimilera aussitôt, parce qu'elle flottait, depuis longtemps, imperceptible, parmi la foule; en même temps, elle semblera prouvée par des expériences cruciales; mais la vérité, c'est que l'énoncé clair qu'on vient de découvrir est un mot de ralliement autour duquel se sont groupées mille preuves insuffisantes et inexprimables qui ne valent que par cette cohésion nouvelle.

Quelques faits appuieront cette thèse.

1° *Vulgarisation du principe de l'inertie.*

Bien avant que l'on ait énoncé aucun principe physique, les hommes songeaient confusément à l'inertie de la matière. Ils n'auraient pu préciser leur rêve. Les échecs des transmutations essayées par les alchimistes, la croyance que quelque chose persiste à travers les transformations des corps, l'explication progressive des éclipses, des comètes et de l'orage, la connaissance des orbites des planètes, qui, loin d'être des dieux, étaient conduites elles-mêmes par un « angelus rector », le discrédit où tombait en même temps l'astrologie, de nouvelles idées sur l'automatisme des animaux, la conscience d'un affranchissement continu de la pensée et d'une antithèse de plus en plus radicale entre l'homme et les choses, — donnaient moins l'idée que la sensation de l'inertie; et personne n'aurait pu dire si cette inertie concernait l'étendue, le mouvement ou la force.

Un jour on a formulé le principe mécanique de l'inertie : « Un

corps, lancé loin de toute force, suit une ligne droite avec une vitesse uniforme. » Cet énoncé contient beaucoup de choses dont le vulgaire ne se soucie pas. Instrument analytique qui permet de rapporter une trajectoire à ses tangentes et de ramener les équations différentielles de la mécanique à n'être que du second ordre, il implique, par l'impossibilité de poser le principe sans définir la force et de définir la force sans fixer le principe, un cercle vicieux dont on ne pourra sortir que par un tact particulier, qui est le sens propre du physicien. Il y a cependant une représentation populaire de la loi d'inertie : une boule qui progresse indéfiniment dans un espace vide, avec la somnolence régulière d'un homme qui marche du même pas. Cette image se fixera dans toutes les mémoires. Elle donnera un corps à l'inexprimable pressentiment des incapacités de la matière. Un corps qui défigure l'intuition du savant, mais qui ne la défigure qu'à moitié, car la puissance intellectuelle que le schème d'inertie nous permet d'exercer sur l'objet de nos expériences affirme, à sa manière, l'inertie du donné physique. Une partie de la pensée savante est donc entrée dans la pensée commune. Elle s'y est glissée au milieu d'un faisceau d'intuitions analogues; et, de ces intuitions, le vulgaire avait une si longue habitude qu'il lui a suffi d'entendre exprimer clairement le principe d'inertie pour qu'il le déclare évident.

2° *Vulgarisation du principe de la conservation de l'énergie.*

Comme la notion d'inertie, la notion de constance de la force était déjà dans la pensée courante au moment où on l'a précisée sous forme de principe physique. Nous savions que le soleil fait tout pousser à la surface du globe, que la mort est compensée par la vie et que « sur une tombe on voit sortir de terre le brin d'herbe sacré qui nous donne le pain ». Nous n'avions jamais trouvé le mouvement perpétuel : les machines ne créent pas la force, mais la transforment seulement; les industries agricoles, les industries minières, les industries manufacturières, rapportent à peu près autant, et il n'y a plus de Californie. Le développement des mathématiques nous a présenté le déterminisme des choses comme un déterminisme numérique, et, faussant l'antique notion de miracle jusqu'à la rendre contradictoire, nous a habitués à exclure toute providence des affaires humaines. L'idée de justice, qui remplace, chez beaucoup, l'idée de charité, nous apprend que dans l'ordre moral, rien ne se perd ni ne se crée. L'inertie elle-même prépare la conservation de la

force, puisqu'elle exprime la conservation de la direction et de la vitesse, qui sont des forces à leur manière. En résumé, nous devinons, dans l'univers, une grande chose permanente qui ressemble à un poids ou à une volonté.

A cette intuition correspond un principe physique. On ne peut en donner un énoncé complet. On ne définit pas l'énergie. Dans chaque cas particulier, un sens spécial renseigne le physicien. Mais le peuple se contente d'une image. L'univers est un grand réservoir de force inintelligente, un immense muscle qui ne se fatigue jamais, une vaste usine sans pertes. C'est ainsi que, dans les livres, on décrit l'énergie du monde. C'est le premier dogme d'un panthéisme matérialiste qui ne nous répugne pas. Certes, on contredit ainsi le principe physique, puisqu'il aide notre liberté, alors que cette doctrine la limite. Comme dans le cas de l'inertie, ce n'est qu'une partie de la loi scientifique qui a pénétré dans la foule, comme le porte-parole de rêves incertains, qu'on a pris dès lors pour des réalités.

3° *Vulgarisation du système de Copernic.*

Le système de Copernic — la rotation de la terre, sa révolution annuelle, le mouvement de toutes les planètes autour du soleil — n'est pas une vérité démontrée. A propos de la rotation de la terre, M. Le Roy faisait remarquer que l'expérience la plus concluante, l'expérience du pendule de Foucault, pouvait, comme toute observation physique, être interprétée d'une foule de manières, et il citait des conditions atmosphériques qui auraient, à coup sûr, condamné la version classique. Et cependant tout le monde y croit, mais pour des raisons étrangères à la science. La découverte de l'Amérique, de l'Afrique centrale et des régions polaires, l'analyse chimique des étoiles, la mesure de leurs distances et de leurs déplacements, la rapidité des transports, qui nous permet de comparer très vite des civilisations très diverses, ont rapetissé, au milieu d'un espace toujours grandissant, la portion de terre qui était le monde des premiers penseurs; la critique des anciens textes et les fouilles des archéologues, la découverte de squelettes humains dans des terrains très anciens, l'histoire de terrains plus primitifs encore, ont rapetissé dans la durée l'humanité contemporaine. Dans la durée comme dans l'espace, notre horizon s'est élargi. En même temps, une grande révolution morale nous dédommageait de cette conscience nouvelle de notre petitesse : nos sciences et nos croyances devenaient plus intérieures: l'infini transcendant au monde paraissait immanent à

l'homme; notre corps n'était qu'un point dans l'immensité, mais notre esprit se faisait la mesure de toutes choses : le centre de l'univers était toujours en nous, mais dans l'infini progrès de l'esprit et non plus dans nos muscles et sous notre ciel quotidien; à l'anthropocentrisme physique succédait un anthropocentrisme spirituel.

C'est de cette nouvelle attitude que le système de Copernic était l'image la plus nette. Aussi les critiques que des savants et des philosophes adressent à notre astronomie au nom de l'expérience et de la logique nous semblent des subtilités de décadents. Le système de Copernic est plus que vrai; il est seul vraisemblable. Il n'est pas une science, il est la pensée moderne tout entière. Douter de celui-là, c'est attaquer celle-ci. Aussi se soutiennent-ils mutuellement, et ce que l'une donne à l'autre en certitude, l'autre le lui rend en clarté.

On pourrait multiplier les exemples. — Pour les leibniziens, le calcul différentiel sortait à la fois de certains problèmes physiques, de la théorie psychologique des petites perceptions, et de la métaphysique des monades. — Si les écoliers croient si facilement à l'atome, c'est que la notion d'atome est commune à plusieurs sciences. — Si nous trouvons si naturelle la doctrine de l'évolution des espèces animales, encore que nous nous méprenions sur son sens véritable, c'est que nous y sommes préparés par une foule d'idées voisines : la continuité en physique, une apparente réduction des sciences les unes aux autres, la fusion des genres, depuis le romantisme, peut-être la fusion des castes, depuis la révolution, le naturalisme auquel paraît conduire la conservation de l'énergie, l'importance de la pathologie humaine, le succès des raisons psychologiques dans l'histoire de la société, etc.

Encore une remarque. Si une notion sort en même temps de plusieurs ordres de recherches, c'est généralement le physicien qui lui donne la forme définitive. Rigoureuse comme les mathématiques, positive comme le sens commun, la physique semble la science à la fois la plus parfaite et la plus réelle; c'est pourquoi ses données semblent, entre toutes les vérités, les plus aisément vulgarisables; mais elles ne se répandraient point toutes seules : elles ne sont qu'un puissant prétexte à propager des idées communes à plusieurs études; la physique est la reine des sciences : elle a l'impuissance des reines; les preuves des vérités physiques sont, pour le peuple, des preuves morales.

Concluons. Une doctrine ne pénètre dans la foule que sous la

poussée d'un grand nombre de sciences auxquelles elle a donné un même élan. Une science la précise; les autres la fortifient. Sans doute l'idée se déforme au contact des cadres du sens commun; mais elle les dilate à son tour. C'est donc une égale erreur de croire que le sens commun peut s'assimiler la science tout entière ou qu'il est impuissant à la comprendre jamais. Le problème est plus complexe. La solution est un compromis. Un compromis changeant de siècle en siècle. *Si la science diffère du sens commun comme l'esprit positif diffère de l'esprit métaphysique, le progrès de la science vers la vie est accompagné d'un progrès du sens commun vers la positivité.* Sur la montagne où l'humanité s'élève le long d'un chemin tournant, la foule a constamment les yeux fixés sur les savants qui l'entraînent; elle a sur leur groupe un tour entier de retard; son erreur est de se croire tout près d'eux, parce qu'elle n'en est séparée que par quelques mètres d'inaccessible rocher et parce qu'elle entend leur voix.

Telles sont les relations générales de la science et du sens commun. Quelles formes particulières ont-elles prises à notre époque?

§ III. — *Le sens commun actuel.*

La science idéale, c'est aujourd'hui la physique. La forme extérieure de la physique, c'est-à-dire le *mécanisme*, est devenue l'idéal du sens commun, surtout de ce sens commun raffiné qui est celui des hommes instruits. L'atome et l'espace y sont moins importants que le nombre. Cette prédilection a des raisons prochaines dans la nature de l'*enseignement*, et des raisons générales dans la *tendance des sciences modernes*. L'enseignement actuel est surtout mathématique. Les nouvelles sciences imitent volontiers la physique. Les souvenirs de l'un, le contact des autres, ont fait évoluer la philosophie de la foule vers un mécanisme universel. Nous allons le rappeler brièvement[1].

1° *L'enseignement actuel.*

Il serait très long de passer en revue toutes les formes de l'enseignement. Nous ne nous arrêterons qu'à trois d'entre elles : l'*ensei-*

1. Sous le nom de mécanisme, nous confondrons, dans ce paragraphe, plusieurs doctrines que nous avons distinguées ailleurs et qui sont, en droit, distinctes : c'est qu'il s'agit ici du sens commun, tendance générale qui ignore les nuances et qui est d'autant plus puissante qu'elle groupe, à l'aide de plus de compromis, un plus grand nombre d'intuitions voisines.

gnement de la philosophie, l'*enseignement scientifique des grandes écoles*, et l'*enseignement secondaire*. Ce sont ces enseignements que reçoivent les *classes dirigeantes*. Elles y trouvent une certaine conception de la nature. Professeurs, ingénieurs, politiciens, savants même, ne pourront jamais oublier leur première éducation; et par leur rôle de publicistes, de conférenciers ou de causeurs, par la netteté de leurs idées, par l'importance de leurs fonctions et par le succès de leurs industries, ils imposeront leurs croyances à la masse qui les entoure.

C'est l'*enseignement philosophique* qui détourne le mieux du mécanisme. Inutile d'en faire la preuve. Il y a cependant des exceptions. Elles tiennent au recrutement des philosophes. Beaucoup, la plupart même, sont littéraires d'origine. Au lycée, ils sont, le plus souvent, dédaigneux des phénomènes, bien vite revenus de la littérature, mûrs avant l'âge. Les yeux détournés du monde et d'eux-mêmes, ils passent toutes leurs années d'enfance à chercher à donner un sens aux questions résolues dans les livres : jamais ils ne souffrent des antinomies extérieures ou des angoisses morales qui les auraient impérieusement posées. Portant trop tôt des problèmes trop lourds, ils n'en retiennent que la forme. Ils n'apprennent que la dialectique. Et c'est de la mathématique encore. Mathématiciens sans être calculateurs, géomètres sans être euclidiens, il eût mieux valu pour eux connaître la science elle-même, dont les intuitions sont moins irréelles que les subtilités agiles de leur métaphysique d'adolescent. C'est avec cette préparation qu'ils atteignent vingt ans. Alors, brusquement, se développe en eux la passion du concret. Nul n'y échappe. Mais ils n'ont appris aucune science et ils n'ont la force d'en apprendre aucune. Ils n'en ont pas le moyen, car les facultés des sciences leur enseigneraient une technique inutile. Ils n'en ont pas le temps, car il leur faut suivre leur carrière. Ils rougissent d'avoir pu être cousiniens et ils se sentent désarmés devant le positivisme des savants. Beaucoup se spécialisent, au hasard de la mode, dans des études faciles et rares. Les uns, fidèles à l'abstrait, font de longs travaux de logique algorithmique qui sont plus mathématiques que l'algèbre. D'autres se soumettent au concret de sens commun avec une résignation qui n'est pas celle du véritable observateur, et ils essaient des morales empiriques. D'autres encore, fascinés par les succès de la physique, étudient les faits psychologiques avec des instruments de précision, comme si la valeur d'un savant se mesurait à la richesse de son laboratoire. Les moins probes devien-

nent des vulgarisateurs, et accommodent aux théories wolfiennes et kantiennes les grands principes de Buchner ou de Spencer. Les autres font des cours classiques auxquels ils ne croient pas toujours. Mais ces travaux spéciaux sont du mécanisme, et du pire. Dans ces cours, on étudie, sous le nom de pensée humaine, une pensée qu'on n'a jamais surprise en état d'invention et dont le mécanisme est la loi; on reconnaît bien que ce n'est qu'une loi superficielle, et que le mécanisme n'a plus de place dans l'ordre moral; mais, précisément parce qu'on a fait cette disjonction, on est désormais impuissant à expliquer la part de la morale dans l'ordre purement scientifique. Ainsi, par leurs enseignements comme par leurs travaux, les philosophes que nous venons de signaler propagent le mécanisme qu'ils n'ont jamais pu critiquer.

Nos *grandes écoles* sont avant tout des écoles de mathématiciens. On n'entre dans les écoles d'application que plus tard : trop tard, le pli cérébral est pris. Il l'est même avant qu'on se présente à la première école. Les concours d'entrée sont difficiles. Les candidats sont très nombreux. Il faut les classer automatiquement. On les juge d'après ce qu'ils savent, non d'après ce qu'ils peuvent : un jury ne peut coter la puissance d'invention. On charge les programmes. Les mathématiques sont enseignées comme une collection de théorèmes : on attache une grande importance à la rigueur, peu ou point à l'intuition. Les sciences inductives, physique et chimie, sont des « matières accessoires ». On n'en peut du reste enseigner qu'une partie. Il faut exclure des programmes de mathématiques spéciales la Thermodynamique et l'Électricité, qui supposent le calcul infinitésimal, que les élèves ne connaissent pas encore. On en exclut aussi l'optique physique, que les professeurs des écoles se réservent. Restent la pesanteur, la statique des fluides, l'optique géométrique et quelques mesures calorifiques. Ces mesures sont celles de Regnault, méthodes pesantes qui ne sont plus des modèles, et qu'on ne pourrait discuter avec fruit qu'après une habitude des laboratoires que beaucoup de professeurs n'ont pas. Cette optique géométrique contient tout, excepté la géométrie des rayons obliques et marginaux, la seule qui serve aux opticiens. La pesanteur a été, dans les programmes, séparée de la dynamique, qui en sort. La statique des fluides est, comme la pesanteur, une vérification expérimentale de principes venus on ne sait d'où, qu'on regarde comme immuables, et qu'on n'approfondit jamais. Tout cela est exposé au tableau, loin

de tout laboratoire. Le professeur de physique n'est qu'une sorte de maître de conférences du professeur de mathématiques. Des faits imposés puisqu'on ne les critique jamais, des lois précises puisqu'on attache tant d'importance aux mesures, nulle place à l'invention puisqu'on néglige l'histoire, un plan des choses réglé d'avance puisqu'on déduit tout des principes, un univers fait de nombres puisqu'il contient tant d'équations, voilà l'idée que les élèves emportent de la réalité[1]. A l'école on essaie de corriger les vices de l'enseignement préparatoire : on apprend une mathématique plus intuitive, une physique moins géométrique. Mais trois ou quatre ans de préparation ont laissé une empreinte profonde. Et il y a un examen de sortie de même nature que l'examen d'entrée. Il y faut apporter encore de l'érudition. On n'a pas le temps de vivre la science. Les traits du premier enseignement s'accentuent dans le second. Ils deviennent ineffaçables. Plus tard, en songeant que leur science leur a procuré du succès dans les travaux de leur carrière, qu'elle leur a donné des qualités d'esprit qu'ils ne retrouvent pas chez leurs voisins, qu'elle les a rendus travailleurs, simples et forts, ces mathématiciens lui garderont un culte opiniâtre qu'ils prendront pour un simple respect métaphysique et qu'ils croiront justifié par la masse de leur savoir. Il est vrai que, s'ils deviennent ingénieurs, ils auront l'occasion d'appliquer les nombres au réel. Mais ils ne les critiqueront pas pour cela. Il y a en France une séparation très nette et une grande distance entre l'ouvrier et l'ingénieur : le premier est attaché au concret, le second élevé dans les abstractions; l'intermédiaire, formé par l'enseignement réel d'Allemagne ou l'enseignement technique d'Italie, n'existe guère chez nous. Aussi, lorsque l'ingénieur veut « mettre la main à la pâte », il s'empresse d'oublier toutes les intégrales qu'il connaît; lorsqu'il revient à ses fonctions, il dirige beaucoup moins de la matière que des hommes; mais, comme il unit en lui une double existence d'empiriste et de mathématicien, instinctivement il se représente la réalité à son image; il établit un pont entre deux aspects des choses dont il n'a pas vécu les liens fluides; et la contingence que chaque jour il remarque dans l'industrie ne lui semble qu'un déguisement accidentel de la nécessité des nombres.

L'*enseignement secondaire* est aujourd'hui de deux sortes : l'en-

1. Cf. la préface de M. Appell au *Cours élémentaire de Physique* de M. Chassagny (Paris, Hachette, 1901).

seignement moderne et l'enseignement classique. *L'enseignement moderne* est, avant tout, scientifique. Il est analogue à celui que nous venons d'analyser. Il donne la même formation. Il l'exagère même, parce qu'on dénature les sciences en les simplifiant, parce que les enfants n'ont pas l'esprit critique des jeunes gens et parce que, n'ayant pas reçu, comme plusieurs d'entre eux, l'éducation classique, ils n'ont aucune intuition artistique pour corriger leur religion du nombre. — *L'enseignement classique* est tout différent. L'étude des auteurs anciens n'est pas sans analogie avec une expérience physique. Le physicien cherche à mettre le réel dans des cadres maniables. Le traducteur cherche à mettre l'idée latine dans la langue courante. C'est la même résistance que nous opposent la pensée des classiques et les habitudes des choses. Dans les deux cas, c'est la même flexibilité de nos schèmes et la même capitulation du donné. La langue morte ne nous est utile que parce qu'elle agit comme une matière, et parce que nous ne la retenons pas. L'enseignement classique a une autre qualité, symétrique de la première. La pensée antique et la pensée du XVIIe siècle nous transmettent quelques idées très générales, dont les enfants peuvent faire chaque jour l'application aux mille petites vicissitudes de leur vie; elles sont des guides de leurs jugements et de leurs actions, mais des guides souples qui peuvent s'enrichir et se préciser sans cesse au contact des expériences. Les principes des sciences ont un rôle analogue : ils nous dirigent et se complètent. L'expérience est de même nature au laboratoire et au lycée. Par cette double influence l'enseignement des humanités donne vraiment une formation scientifique. Il nous prépare donc à comprendre et à limiter le rôle du nombre dans la nature. Un accident l'empêche d'y réussir tout à fait. C'est l'opposition des sciences et des lettres. Qui n'est pas littéraire est scientifique. Qui n'est pas scientifique est littéraire. C'est encore une opinion courante dans les classes. Elle développe l'émulation. Elle satisfait notre besoin d'antithèses. Les littéraires attribuent donc aux scientifiques tous les défauts qui les choquent, la patience dans la recherche, la soumission aux phénomènes, l'automatisme de l'esprit, l'ignorance du beau, le dédain de la fantaisie, l'impuissance à créer. Mais la science est un trop gros fait pour qu'on n'en tienne pas compte, même si l'on n'en connaît que le nom. Ce nom, c'est mécanisme. Les littéraires la haïssent, mais l'acceptent. Le rêve peut être supérieur au réel; mais le vrai est tout de même le vrai.

Ils avouent que le fond des choses est constitué par tout ce qu'ils auraient ôté du monde, s'ils l'avaient fait, et leur mépris de la science numérique n'est qu'une bouderie de vaincus. L'enseignement classique n'a donc pas au XXe siècle les mêmes résultats qu'au XVIIe; pas plus que les autres enseignements, il ne nous préserve aujourd'hui de l'idolâtrie mathématique.

Les mathématiques ne sont pas seulement le fondement de nos études. Elles pénètrent encore les sciences, les arts, les industries qu'on n'enseigne pas au lycée, mais qu'on apprend dans les journaux, dans les romans ou aux devantures. Par eux, l'éducation mécanique se poursuit jusqu'à la vieillesse. Il n'est pas difficile de s'en rendre compte.

2° *Les sciences modernes.*

Les sciences de la vie sont toutes mathématiques. Nous nous moquons, il est vrai, de certaines tentatives anciennes, les pesées de cervelles illustres ou la phrénologie. Mais n'avons-nous pas fait pire? Nous avons trouvé dans la disposition de certaines feuilles les réduites d'une fraction continue. Nous avons mis des logarithmes dans l'étude des sensations. Nous croyons à la graphologie. L'anthropométrie se développe. Il y a des appareils enregistreurs des mouvements de la vie. On a mesuré avec soin le phénomène de l'attention. D'autres tendances, moins radicales, préparent les biologistes à l'emploi des nombres. Le besoin de spatialiser et de morceler a créé l'anatomie et la chimie biologique, et a conduit aux définitions modernes de l'individualité. Certes les gestes de la vie drainent de la quantité et la mécanique a rendu de grands services aux naturalistes. Conception féconde, elle ne doit pas être une philosophie universelle. Les mêmes idées se dégagent des essais de sociologie actuels : l'économie politique, l'organicisme de M. Spencer, le mécanisme de M. Durkheim, le lamarkisme de M. de Tourville; tous cherchent à imiter les sciences de la matière, ou, lorsqu'ils se réclament de la physiologie, c'est d'une physiologie qu'ils imaginent sur le modèle de la physique; il n'est pas jusqu'au phénomène social élémentaire, l' « imitation » de M. Tarde, qui ne soit une copie plus ou moins avouée du calcul infinitésimal; partout, en sociologie, on cherche un déterminisme imposé, et je ne sais qui avait un tel besoin du mot « loi » qu'il énonçait la « loi » de l'irréversible en histoire. L'histoire et la géographie sont sciences à peu près de la même manière : il y a de l'esprit mathématique chez le

géologue qui explique un pays par ses terrains et chez le chartiste qui pulvérise les époques. Mais il était inutile d'aller chercher si loin. Toutes nos études ne sont-elles pas géométriques par les statistiques qu'elles renferment? N'allons même pas jusqu'aux sciences. En face d'une table tournante, nous cherchons d'abord un charlatanisme mécanique. Quand une photographie est mauvaise, nous accusons le photographe, par respect pour le procédé. Nous sommes persuadés qu'une langue se compose de mots et non qu'un mot est un résidu de phrase. Bien des personnes s'imaginent la stratégie comme une grande partie d'échecs. Plusieurs mesurent la qualité d'un vin à son degré alcoolique. Plus encore estiment une œuvre d'art d'après l'argent qu'elle coûte. Le suffrage universel nous habitue tous à représenter par des nombres les hommes et les idées. On les quantifie mieux encore dans un examen, par un savant système de notes et de coefficients. Il y a un déterminisme mathématique dans les romans de M. Bourget. Enfin l'intuition de quantité se développe merveilleusement dans le décor qui nous entoure; les grandes machines aux angles vifs, avec des tableaux et des chiffres, 110 volts, 16 bougies, 50 ampères, 30 hectowattheures, la régularité de nos journées, marquée par les indicateurs de chemins de fer et les horloges pneumatiques, la singerie des pouvoirs de l'homme par le téléphone et le phonographe, et mille détails géométriques, comme le sucre à la machine, les étoffes mécaniques, les dépêches chiffrées, tout cela nous entoure d'un papillotage de nombres où notre vie tend à se réduire à une trépidation régulière.

Le mécanisme est donc bien solidement installé dans la pensée commune. Il y est entré, comme toutes les intuitions scientifiques, sous le poids des sciences, fécondes ou artificielles, qui progressent ou surgissent aujourd'hui; et l'enseignement n'a fait qu'accélérer sa diffusion en s'inspirant lui-même de ces recherches dont il a compris, à sa manière, le sens et la portée.

Mais le sens commun n'est pas mécaniste *à la façon de la science*. Pour le physicien, les mathématiques ne sont qu'un instrument de travail, et, plus leurs combinaisons sont variées, plus elles lui donnent de prise sur les choses; pour le vulgaire, les mathématiques sont la carcasse de l'univers sur laquelle notre volonté s'émousse. Ce qui soutient la liberté du savant prouve le déterminisme à l'écolier. Le savant trouve, dans l'usage des nombres, un commencement de beauté et de moralité; l'écolier, à l'aspect des nombres, croit que

toute qualité n'est que l'envers d'une quantité, le beau qu'une combinaison de chiffres, la vie qu'un jeu de formules, le devoir qu'une nécessité algébrique. Le peuple répète quelques pensées des savants comme ces échos contradicteurs qui nient les phrases dont ils ne redisent que la dernière syllabe. Le mécanisme s'est vulgarisé par les mêmes moyens que l'idée d'inertie ou l'astronomie de Copernic; mais tandis que l'inertie et l'astronomie, en se répandant dans la foule, conservent à demi leur sens véritable, le mécanisme de la foule et le mécanisme du savant sont deux intuitions radicalement opposées. *Le faux sens devient contre sens. La science, en progressant vers la vie, n'entraîne plus le sens commun à sa suite.* Le vulgaire recule en croyant prendre au plus court. Pour lui, la loi des trois états n'est plus vraie. Il retourne à l'état métaphysique. C'est un phénomène *unique* dans l'histoire des rapports de l'élite et de la masse. C'est un immense malentendu qui dure depuis deux ou trois siècles.

C'est plus qu'un accident intellectuel. L'illusion mathématique est une des causes du mal moral dont nous souffrons. C'est elle qui a fait taire la chanson qui berçait la misère humaine, et les chiffres que nous récitons à présent sont aussi enfantins que la vieille chanson. La philosophie de la science comprend donc deux problèmes, un problème théorique et une question pratique : qui a raison, l'élite ou la masse? et : que faut-il faire pour ceux qui ont tort? Jusqu'ici nous n'avons résolu que la première partie. Nous n'avons rien résolu. Il ne suffit pas de montrer une erreur pour l'effacer. Précisément parce que nous avons donné raison au savant, notre solution n'est bonne que pour une minorité; c'est une solution académique et il faut une solution populaire. C'est un second problème qui se pose, aussi impérieux que le conflit est aigu. On peut dédaigner la méprise d'une secte : c'est un devoir de tolérance. On ne peut se désintéresser de la méprise universelle. La spéculation en est, malgré elle, responsable; c'est pourquoi la philosophie ne peut plus se contenter d'être spéculative. Mais ceux qui prétendent défendre une philosophie de l'action doivent travailler plus que tous les autres à la diffusion de leurs idées, parce qu'ils sont les héritiers du positivisme qui s'est toujours présenté comme la doctrine de tout le monde, et parce que, leurs intuitions étant avant tout pratiques, c'est à la pratique que doivent aboutir toutes les thèses qu'ils ont écrites.

Cette propagande n'est pas une vulgarisation. Il ne s'agit pas de cours du soir, d'articles de journaux ni de romans à thèse. C'est par l'élite que les intuitions viennent au peuple. C'est à l'élite qu'il faut s'adresser. Elle fera toute seule le reste.

Nous essaierons la même méthode qui a réussi au mécanisme. Il s'est propagé par l'enseignement et par le concours des sciences dérivées des mathématiques. Celles de nos idées qui sont mûres peuvent, dès demain, entrer dans l'enseignement. Les autres inspireront d'abord des sciences nouvelles qu'on pourrait appeler les sciences biologiques ou les sciences évolutionnistes.

Certes l'intuition de la vie diffère de l'intuition mathémathique par un caractère essentiel. On apprend les mathématiques dans les livres. On ne comprend pas la vie sans effort moral. Avoir l'esprit positif, c'est presque avoir la foi, si l'on appelle ainsi non une croyance particulière, fondée sur une parole mal informée ou sur une routine très ancienne, et qui peut exclure la foi comme elle exclut la science, mais la foi qui est humilité, renouvellement et libération, soumission au rythme de durée de la race et maîtrise de l'indéterminisme de la matière, la foi qui est, au sens propre, ce qui soulève les montagnes. Le savoir seul est donc impuissant aujourd'hui à redresser le sens commun. Il lui faut l'aide de la religion. Et l'un et l'autre ont une plus rude tâche qu'en aucun siècle. Mais, si importante que soit la partie morale du problème, elle est comme appuyée sur la partie intellectuelle. On n'a pas le droit, à notre époque, d'être ignorant. La foi est dans la science, mais elle n'est pas sans la science. La vérité est aux simples, mais non pas aux simples d'esprit. C'est uniquement le côté scientifique de la question que nous toucherons ici. Nous n'avons pas qualité pour parler d'autre chose. Nous traiterons successivement des deux projets : l'enseignement nouveau et les sciences nouvelles. Puisqu'il s'agit de projets, on nous pardonnera d'être imprécis, et puisqu'il s'agit de réformes, on nous pardonnera d'être incomplets.

§ IV. — *Le sens commun nouveau.* 1° *La réforme de l'enseignement.*

On parle beaucoup aujourd'hui de la réforme de l'enseignement. La besogne est complexe. Programmes, limites d'âge, modes d'examen, installation matérielle, rôle des professeurs, éducation générale, tout

s'y tient et s'y heurte. On ferait un petit livre avec les titres des changements proposés. Il faudrait des siècles pour en tenter l'expérience. L'entreprise effraie les plus habiles. C'est pourquoi les moins compétents, s'ils proposent leurs solutions, ne paraîtront à ceux qui pensent ni impudents ni ridicules. Autre excuse. De grands problèmes à la fois scientifiques et philosophiques se sont posés depuis très peu d'années. Dans quelque temps, les classes devront en tenir compte. Ceux qui ont été les témoins de leur développement ont le devoir de communiquer leurs notes à ceux qui s'occupent d'enseigner. Ajoutons que notre projet de réforme est une solution sectaire. C'est la diffusion de nos idées qui en a inspiré le plan. Le souci de leur succès expliquera l'arrogance de notre ton et quelques utopies que nous avons trop de raisons pour ne pas apercevoir.

Cependant plusieurs de nos conclusions s'accordent avec des projets déjà présentés en dehors de toute préoccupation doctrinale [1] : c'est un précieux encouragement et pour l'enseignement et pour la doctrine. Enfin quelques-uns de nos vœux sont sortis de l'expérience, une expérience naturellement très courte et très particulière. Ce sont eux surtout que nous développerons. C'est pourquoi le lecteur trouvera dans les lignes qui vont suivre plus de documents isolés que d'unité systématique.

Nous venons d'examiner trois parties de l'enseignement actuel : la formation que reçoivent les philosophes, celle qui est donnée dans les grandes écoles, et celle des établissements secondaires. Ce sont ces trois enseignements que nous examinerons encore, d'un nouveau point de vue.

1° *L'enseignement spécial des étudiants en philosophie.*

Tous les philosophes sont d'accord pour exclure des études à la fois la philosophie littéraire et la science-philosophie. Le philosophe ne doit donc pas être « un littéraire qui connaîtrait les systèmes » ; les sciences sont trop profondément entrées dans la métaphysique pour qu'on puisse les ignorer, et on n'en peut tirer de conclusions métaphysiques que si on les connaît en inventeur. Mais le philosophe ne doit pas être non plus « un scientifique qui aurait réfléchi » ; il

1. Notamment certains projets insérés dans l'enquête Ribot (*Enquête sur l'Enseignement secondaire*. Paris, imprimerie de la Chambre des Députés, 1899) et que nous aurons l'occasion de citer tout à l'heure. On en trouvera un pénétrant exposé dans deux articles que M. Lapie a publiés dans cette *Revue* : « La réforme de l'éducation universitaire » (N^os de septembre et de novembre 1901).

doit connaître l'homme comme un criticiste, comme un sociologue et comme un romancier; il doit avoir le sens d'une invention morale; il doit goûter Botticelli et Rodin; et il doit être grec, sinon helléniste. Il faut donc qu'il soit à la fois littéraire d'origine et scientifique d'origine. Il y a là une contradiction. Cependant on ne peut échapper à aucun de ses deux termes. Il faut le tout ou rien. Un philosophe n'a pas le droit d'être incomplet. S'il ne trouve auprès d'aucun maître l'enseignement dont il a besoin, il se le donnera tout seul, à ses risques et périls, et finira ses études à quarante ans. La philosophie ne sera qu'aux plus patients. Ce seront sans doute des scientifiques, et non ceux d'entre eux qui pensent le mieux. L'éducation d'un philosophe est donc plus longue que celle d'un savant. Il faut s'y résigner, ou s'en louer.

Elle comprend naturellement *trois parties*, beaucoup moins nettement séparées que dans notre exposé : l'enseignement secondaire, un enseignement scientifique et l'enseignement philosophique proprement dit.

Les futurs philosophes peuvent recevoir l'*enseignement classique actuel* ou l'*enseignement secondaire dont nous parlerons plus loin.*

Il leur faut ensuite *étudier les sciences*[1]. Toutes? Assurément non. Rien ne serait moins philosophique que de vouloir en faire des encyclopédistes. Un licencié ès sciences physiques ne sait pas le premier mot de la physique; il est plein d'idées fausses et n'a même pas de méthode de travail. Or il faut au moins deux ans à un bachelier pour devenir licencié ès sciences. Combien d'années emploirerait-on pour connaître, en licencié seulement, la géométrie, la chimie et la botanique? L'étudiant se contentera donc d'une science, mais il la connaîtra en praticien; il faut qu'elle soit son *métier*; quand il la maniera familièrement, il saura à quels objets elle s'applique et il ne risquera pas, comme l'apprenti, de l'étendre à tout l'univers; au contraire, il pourra la critiquer, c'est-à-dire l'approfondir, et en déduire à la fois une philosophie partielle de l'esprit et une philosophie partielle de la nature. Sans doute il faut laisser aux jeunes gens le choix de leur métier; qu'ils soient linguistes, physiciens, historiens, exé-

1. M. Cantoni écrivait récemment : « L'idéal serait que nul ne pût prétendre au doctorat en philosophie, s'il n'est déjà docteur en quelque autre science. » (*L'enseignement de la philosophie dans les universités et les établissements secondaires.* Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900. T. I, p. 101.)

gètes, géologues, juristes, peu importe; l'important, c'est qu'ils sachent ce que c'est qu'inventer. Il est vrai que cette formation les expose à deux dangers. Les uns risquent de s'attacher à leur science d'option, d'y devenir des spécialistes et d'abandonner la philosophie; qu'ils l'abandonnent, s'ils font ailleurs une besogne utile, et s'ils la font avec un esprit philosophique; peut-être même à la fin de leur carrière reviendront-ils à la métaphysique : il ne faut pas dédaigner les Claude Bernard. D'autres, trop pressés de philosopher, étudieront la science avec des arrière-pensées critiques; ils n'y croiront pas; un chimiste n'a plus la passion de la chimie, dès qu'il a acquis, en métaphysique, des convictions évolutionnistes. Aussi convient-il d'orienter les étudiants vers les sciences qu'on appelle aujourd'hui « philosophiques », la biologie ou la psychologie; elles répondent constamment aux questions principales qui intéressent le philosophe et, par là, elles lui permettent de réfléchir avec profondeur tout en observant avec naïveté. Mais l'un des rôles du philosophe est de faire la synthèse des diverses parties du savoir; il ne peut donc se contenter de connaître une science unique; s'il l'a apprise avec tant de minutie, c'est comme un type indispensable; elle lui était nécessaire pour qu'il comprît la valeur de l'*intuition scientifique*. De nouvelles études s'imposent aux philosophes. *Tous* doivent apprendre la valeur des fondements de la géométrie et de la mécanique, la nature des principes et des faits physiques. Il importe donc de créer pour eux un enseignement spécial des sciences [1]. Il serait théorique et pratique, c'est-à-dire qu'il comprendrait des *cours* et des *manipulations*. L'enseignement oral serait à la fois historique, dogmatique et critique [2]. Les manipulations

1. On a essayé cet enseignement à l'Institut supérieur de philosophie (Ecole Saint-Thomas-d'Aquin) de Louvain, et à l'Institut catholique de Paris; la tentative est trop récente pour qu'on puisse la juger avec équité.

2. Il est facile, dès à présent, d'écrire dans cet esprit des cours de science. Nous nous proposons de publier prochainement, avec le concours de quelques-uns de nos amis, l'exposé de diverses parties de la physique. Voici le plan d'un cours de mécanique classique et d'un cours d'optique.

Mécanique classique. — Supposer qu'on ignore toute théorie mécanique. Remarquer les phénomènes concrets qui nous entourent (corps qui tombent, mouvements des astres, frottements, etc.). Consentir à négliger certains d'entre eux (chaleur, couleur, etc.). Se donner pour tâche de mettre dans les autres de l'ordre, de la simplicité et du nombre.

1° Commencer par l'étude des phénomènes de la pesanteur. — L'égalité des temps de chute des corps pesants nous donne une première intuition du principe d'inertie. Nature de ce principe suggéré par l'expérience, qui ne pourra rien désormais contre lui. Son double caractère : il est un instrument analytique commode: il contient assez d'éléments indéterminés (choix provisoire du mètre et de l'horloge) pour se modifier plus tard. — Définition de la masse,

seraient réduites à un petit nombre (trois ou quatre par an); on les pousserait jusqu'au résultat dernier; on ne chercherait pas, en les graduant, à apprendre aux élèves un doigté dont ils n'ont que faire; mais le physicien qui les dirigerait (et en exécuterait la plus grande partie) reproduirait surtout les grandes expériences qui ont suggéré les principales intuitions de la science ou qui montrent le plus net-

rapport constant entre la force statique et l'accélération (force à distance) dans des mouvements sur des plans inclinés.

2° Étendre ces notions à un nouvel ordre de phénomènes, les phénomènes astronomiques. Lois de Kepler. Loi de Newton. Montrer comment un changement d'horloge, inspiré par la loi de Newton, modifie en réalité le principe d'inertie, et comment se complète la notion de masse, définie, indépendamment d'une force statique impossible à réaliser, par la loi de Newton elle-même.

3° Revenir de ce laboratoire planétaire au laboratoire terrestre. Montrer comment le principe de l'inertie est à l'abri de toute infirmation lorsqu'on l'applique aux phénomènes moléculaires, et comment on peut étendre la notion de masse aux phénomènes électriques.

Ainsi on s'attachera à faire ressortir le double caractère de la mécanique. Ses principes et ses notions sont à la fois des constructions rationnelles et des données expérimentales. Ce point de vue critique sera atteint grâce au point de vue historique, qui nous aura permis de suivre la variation des cadres intellectuels, se remplissant progressivement de phénomènes qui les déforment à leur tour.

Critique de cette mécanique. Elle est trop au-dessus de l'expérience. On déduirait de ses principes un théorème du travail applicable à des systèmes non conservatifs qui ne se rencontrent pas dans la nature. Création du principe de la conservation de l'énergie. Évolution de ce principe (en chaleur, en électricité, en chimie, etc.), analogue à l'évolution de tous les autres principes.

Optique (cas de la lumière monochromatique). — La lumière appartient autant aux objets éclairés qu'aux milieux qui les séparent. Chercher les propriétés de la lumière, c'est donc chercher implicitement celles de sa propagation.

Avant de les exposer, nous énoncerons trois faits généraux :

1° Propagation de la lumière en ligne droite dans l'air : notion de rayon : l'étalement du faisceau qu'on réduit à outrance prouve que le rayon n'est qu'une représentation commode et quelquefois insuffisante.

2° Vitesse de la lumière et sa mesure.

3° Photométrie. Définition de l'égalité et de l'addition des éclairements. Lois expérimentales de l'inverse carré et du cosinus.

Ces quelques connaissances nous permettent d'établir tout de suite les deux propriétés caractéristiques de la lumière, celles qui dominent toute l'étude de l'optique : la périodicité et la transversalité.

1° Expériences des miroirs de Fresnel, des anneaux de Newton, etc., qui nous montrent que la lumière est quelque chose de périodique. Ne pas chercher de réalité plus précise que cette notion irreprésentable que l'expérience impose.

2° Expériences diverses de polarisation, d'où l'on déduit que dans ce quelque chose de périodique il y a une direction privilégiée, et expérience de la non-interférence des rayons polarisés à angle droit, d'où l'on déduit que ce quelque chose peut être représenté par un vecteur parallèle ou perpendiculaire au plan de polarisation. Ne pas chercher de réalité mécanique sous ce symbole imposé par l'expérience et par la simplicité.

3e Expérience. Les franges lumineuses données par les miroirs de Fresnel sont quatre fois plus brillantes que l'écran éclairé par une seule des deux

tement par quel ensemble de conditions on arrive à fixer le déterminisme physique [1].

Ainsi préparé, l'étudiant commencera ses études proprement *philosophiques* (qu'il n'aura d'ailleurs jamais abandonnées ni méconnues depuis le lycée) : psychologie qui n'aura de sens pour lui que s'il a un peu vécu, morale qu'il ne comprendra que s'il a vécu beaucoup et dans le sens le plus haut du mot vivre, sociologie qui

sources. Comme le quelque chose de périodique est double lorsque les deux lumières s'ajoutent, l'éclairement varie comme son carré. On peut le représenter par une force vive et la lumière elle-même par une vibration. D'où une représentation mécanique. Elle permet de rattacher les deux lois photométriques au principe de la conservation de l'énergie, et de parler le reste de l'optique avec les mots du sens commun. Mais elle n'est pas autre chose qu'un langage.

De ces deux propriétés de la lumière, périodicité et transversalité, nous allons développer les principales conséquences, qui se groupent assez naturellement en quatre grands chapitres.

1° Propagation de la lumière dans les milieux où n'intervient aucune de ces deux propriétés : c'est l'optique géométrique, sorte de courte introduction que l'on réduira à ce qui est nécessaire à la connaissance des instruments d'optique.

2° Propagation de la lumière dans les milieux où n'intervient que la périodicité.

Principe de Huygens. Son véritable sens. Son double caractère (il est analogue aux principes de la mécanique). Combinaison du principe de Huygens et du principe des interférences, aboutissant à la diffraction. (Pas de calcul.)

Application à deux problèmes simples : théorème de Bridge, théorème de Babinet, réseaux; pouvoir séparateur des instruments d'optique.

3° Propagation de la lumière dans les milieux où n'intervient que la transversalité.

Réflexion et réfraction de la lumière polarisée (d'après la méthode de Fresnel, dont on peut simplifier beaucoup les calculs); on introduit une hypothèse sur la direction des vibrations de la lumière polarisée, ou, ce qui revient au même, sur la densité de l'éther.

Double réfraction, en se bornant au cas, géométriquement plus simple, des cristaux uniaxes. On suivra le développement historique des idées de Fresnel (Verdet, *Notes et mémoires*, pp. 363-365); elles nous montrent comment on doit obtenir deux nappes de la surface d'onde, une sphère et un ellipsoïde de révolution tangent à la sphère en ses deux sommets. On introduit encore ici l'hypothèse des vibrations perpendiculaires au plan de polarisation.

Expérience d'Otto Wiener pour vérifier cette hypothèse. Comment elle n'est pas cruciale.

4° Propagation de la lumière dans les milieux où interviennent à la fois la périodicité et la transversalité.

C'est l'étude des lames minces cristallines.

Cet exposé de l'Optique est très incomplet. Il suffit à montrer ce qui intéresse le plus le philosophe, le rapport des principes et des faits.

1. Parmi les manipulations du premier type, on pourra choisir :

La vérification des lois photométriques, dans de bonnes comme dans de mauvaises conditions d'éclairage et de coloration. — Les expériences fondamentales de la théorie des interférences lumineuses (miroirs de Fresnel, anneaux de Newton), dans les conditions où l'expérience réussit et dans celles où elle ne réussit pas (source de dimensions notables, grandes différences de marche;

implique une vie nouvelle, la vie sociale, logique qui sortira pour lui d'une étude critique des sciences, métaphysique, qui suppose cette logique, histoire des sciences qui suppose les sciences elles-mêmes, histoire des systèmes qui suppose l'histoire des sciences (on sait l'influence de la science de Descartes, de Leibniz, de Kant et de Comte sur leurs philosophies). Mais nous n'avons aucune compétence pour parler de cette partie de l'enseignement, pas plus que pour discuter les réformes matérielles qu'exigerait cet allongement des études (créer une faculté de philosophie indépendante de la faculté des lettres comme de la faculté des sciences, constituer à l'école normale une section de philosophie autonome, dont on pourrait élever la limite d'âge et augmenter la scolarité, etc.). Nous voulions simplement signaler l'importance des sciences dans l'enseignement supérieur de la philosophie et essayer d'y marquer leur place.

2° *L'enseignement des grandes écoles.*

Les grandes écoles ont été instituées pour préparer aux sciences de la matière. Elles donnent donc d'abord l'intuition mathématique. Quelques réformes qu'on y introduise, elles ne propageront jamais l'intuition contraire. Ce n'est pas d'elles que viendra la solution que nous cherchons. Nous ne les citerions même pas, s'il n'était possible de modifier, par des changements presque imperceptibles, la formation qu'elles donnent. Leurs élèves sont pris en effet dans l'élite du pays : on vante, à l'étranger, l'esprit de finesse de notre corps d'ingénieurs et d'officiers. S'il garde quelques préjugés philosophiques, ils tiennent moins à des vices de pensée qu'à des accidents d'études. Rappelons les quelques vœux présentés pour les éviter.

localisation des franges). — En général, toutes les expériences d'optique qui accompagneront le cours dont nous avons donné le plan, et dont une seule sera reproduite dans tous ses détails.

Les débuts de l'électrostatique. Montrer comment, des phénomènes simples observés à l'aide d'un électromètre, d'une bouteille à mercure, d'un cylindre de Faraday, d'une balance de Coulomb vide ou pleine d'un liquide diélectrique, on déduit les notions fondamentales de potentiel, de masse, de champ, de déplacement.

Parmi les manipulations du second type, on pourra prendre :

Une détermination de densité par la méthode du flacon. On y verra, par plusieurs mesures manquées, l'importance de diverses précautions (bien essuyer le flacon, remettre convenablement le bouchon, dessécher la cage de la balance, etc.) et de diverses corrections (étalonnage de la boîte de poids, calcul de la poussée de l'air, etc.).

Une visée d'étoile (avec précautions et corrections), si l'on peut disposer d'un observatoire.

La construction et la graduation d'un thermomètre précis.

a. Oter des cours de sciences toute la philosophie inconsciente qu'ils renferment, et qui est, la plupart du temps, ce qu'il y a de plus étroit dans la philosophie d'Auguste Comte.

b. Dès le lycée, exercer la « liberté intellectuelle » par un grand nombre de problèmes; problèmes de mathématiques, bien entendu, puisque, dans les classes d'élémentaires et de spéciales, les élèves ne connaissent pas assez de physique pour étudier la matière avec « liberté ». Ce vœu est solidaire d'un autre : la suppression des programmes [1].

c. A l'école, donner davantage le souci de la science réelle. Les études y sont trop vastes. On pourrait supprimer plusieurs chapitres d'analyse et réduire les travaux graphiques. On les remplacerait par des exercices au laboratoire, ou par quelques heures de réflexion. La science ni l'industrie n'y perdraient rien.

Mais la grande réforme est ailleurs : elle est dans l'enseignement secondaire lui-même. Nous allons en parler un peu plus longuement.

3° *L'enseignement secondaire.*

Ce n'est pas de l'enseignement secondaire tout entier que nous pouvons nous occuper ici. Le problème est encore trop complexe. Il suppose résolue la question de la société contemporaine. Le lycée doit-il former des honnêtes gens, gardant les traditions élégantes du passé, des savants, travaillant brutalement à préparer l'avenir, des commerçants et des industriels, capables d'être très vite très riches, ou, tout simplement, des gens heureux? Nous supposerons qu'il doit former des *penseurs hommes d'action*. C'est de ce lycée *idéal*, rare et supérieur, la vraie école des classes dirigeantes, que nous essaierons de donner le programme.

Et d'abord, ce lycée, comme les autres, *doit préparer à la vie*. Tout le monde en conviendra [2]. Toutefois, on ne sera pas toujours d'accord

1. La suppression radicale des programmes a été proposée par M. Berthelot (*Enquête* Ribot, t. I, p. 23), par Joseph Bertrand (*ibid.*, t. I, pp. 84-90), par M. Joubert (*ibid.*, t. II, pp. 54-55). M. Pruvost voudrait qu'on les allégeât beaucoup (*ibid.*, t. I, p. 425, a). M. Fernet a montré les difficultés de cette suppression : une question posée à l'examen entre, l'année suivante, dans le cours d'un professeur, et bientôt, dans ceux de ses collègues, toujours interrogateurs dans plusieurs lycées; elle fait alors partie des programmes, malgré les examinateurs et les textes mêmes (*ibid.*, t. I, p. 433, b). Cette objection cependant ne paraît pas décisive. On peut supprimer les programmes « en fait », en supprimant en même temps les jurys fixes (M. Joubert, *ibid.*, t. II, p. 55). Qu'on se rappelle du reste la manière d'interroger de Bertrand et de Serret (*ibid.*, t. I, p. 88, b) et même d'Auguste Comte (*ibid.*, t. I, p. 88, a).

2. Dépositions, devant la commission de l'enseignement, de M. Lavisse

sur le sens de ces mots. Il ne s'agit pas de développer les sports, ni d'expliquer les événements contemporains. L'un et l'autre sont utiles ; cependant les expériences tentées n'ont pas toujours confirmé les prévisions naturelles; en intéressant les élèves aux « choses du dehors », on les désintéressait de leurs études ; on les faisait « parler » le mot « vie », on ne les faisait pas « vivre » les « paroles » de leurs livres; en voulant trop tôt les faire hommes, on les empêchait d'être adolescents. Si l'on veut, au lycée, exercer l'activité, c'est donc par les études mêmes, et non par des distractions qui en brisent la continuité. Est-ce possible?

En science, vivre, c'est inventer. Plus précisément, c'est essayer, au contact des choses, un souple *a priori* qui puisse, *a posteriori*, se déformer graduellement en s'enrichissant toujours. Ni déduction, ni empirisme. Ni révolte contre les faits, ni esclavage des faits. Ni chimère qui nous perde dans les principes, ni terre-à-terre qui nous les fasse dédaigner. *Mais ce que nous avons dit de la science est vrai de toutes les recherches. Dans toutes les carrières on invente en précisant l'un par l'autre le principe et le donné.* L'ingénieur doit savoir combiner la rigueur du savant et le doigté de l'ouvrier. L'officier doit déterminer, l'un par l'autre, son règlement de combat et l'imprévu du champ de bataille. Le commerçant doit plier les cadres mathématiques de ses recettes et de ses dépenses à une inexprimable psychologie des foules, qui lui apprendra, dans chaque ville et dans chaque saison, ce qu'il doit dépenser d'aménité, de réclame et de mise en scène. Le magistrat et le médecin ont de larges formules immuables : dans chaque cas, ils les rétréciront, selon le flair de l'expérimentateur, et feront de leur science un art. L'artiste a un idéal général à l'aide duquel il informe la nature. L'homme politique laisse évoluer ses doctrines suivant des vicissitudes qu'il règle par elles à son tour. Et le père de famille doit élever ses enfants aussi bien d'après les vertus qu'il leur souhaite que d'après les défauts qu'il leur connaît. Savoir unir les principes et les faits, c'est la qualité maîtresse de toutes les fonctions. C'est presque la qualité humaine par excellence, celle qui nous distingue des animaux. Par l'*a priori*, nous pouvons rêver des progrès, par l'*a posteriori*, nous pouvons les rendre réels. La science étant semblable à la vie, c'est donc bien à

(*Enquête*, t. I, p. 38, b), de Ravaisson (*ibid.*, t. I, p. 236), de M. Séailles (*ibid.*, t. I, p. 266, b), etc.

la vie que les études peuvent préparer. Elles n'y prépareront pas sans peine. Tous les professeurs savent avec quelle aisance les élèves retiennent l'abstrait pur ou le concret grossier, les mathématiques ou les rudiments de la chimie; mais le mélange vivant de l'abstrait et du concret, tel qu'on le trouve en physique, les élèves y répugnent. C'est que les qualités les plus proprement humaines sont aussi des qualités viriles. Les enfants les ignorent. Il faut les y acheminer. La besogne est difficile. L'éducateur n'en a pas d'autre.

Des deux formes actuelles de l'enseignement secondaire, — l'enseignement moderne, l'enseignement classique, — *nous avons condamné la première*, au nom même de notre méthode. Réduit à l'exposé verbal des sciences d'observation, l'enseignement moderne ne nous habituerait pas assez à manier l'*a priori*. Réduit aux seules mathématiques, il ne nous apprendrait pas l'usage de l'*a posteriori*. Il est fait de deux parties impuissantes à se compléter l'une l'autre. Il nous fait voir des sciences sans nous y laisser toucher. Construit sur le modèle de l'enseignement classique dont il a pris tous les défauts, c'est un édifice hybride que l'on abandonne aujourd'hui [1]. Il a été une phase nécessaire et provisoire de l'évolution de l'enseignement. Nous y renonçons d'autant plus volontiers qu'il a été inventé pour l'instruction de la masse et que nous nous occupons ici de la formation d'une élite.

Nous renoncerons aussi à l'enseignement classique, malgré les remarquables plaidoyers qu'on vient de faire en sa faveur [2]. Non seulement parce que, n'étant accompagné d'aucun enseignement scientifique solide, il nous laisse un jugement faux, lorsque, après avoir fermé Platon, nous nous trouvons brusquement au milieu des sciences modernes; mais encore parce qu'il convient mal au réalisme de notre époque : il est « formellement » scientifique; il manque de « matière » scientifique qui le remplisse; il nous conduit vers la

1. Presque à l'unanimité. Cf. *Enquête, passim.*

2. M. Gaston Boissier (*Enquête*, t. I, p. 69), M. Alfred Croiset (*ibid.*, t. I, p. 97), M. Georges Perrot *ibid.*, t. I, pp. 134-136), M. Brunetière (*ibid.*, t. I, pp. 181-182), M. Lachelier (*ibid.*, t. I, p. 325), etc. L'étude du grec a été énergiquement défendue. Ravaisson l'abandonnait en le préférant au latin (*ibid.*, t. I, p. 237, a). M. Darlu a montré que la culture classique n'affaiblit pas le génie commercial (*ibid.*, t. II, p. 354, b). On a dit aussi que l'enseignement classique était la meilleure école des mathématiciens (M. Pruvost, *ibid.*, t. I, p. 422, b; M. Joubert, *ibid.*, t. II, p. 52, a; Hermite, cité par M. Boutroux, *ibid.*, t. I, p. 337). Rapprocher de ces déclarations un document déjà ancien, un discours prononcé par M. Bergson à la distribution des prix du concours général de 1895, sur « le bon sens et les études classiques ».

science, mais non au seuil; il nous donne trop d'éducation et trop peu d'érudition; il ne nous permet de commencer nos études qu'après avoir fini nos classes. C'est la raison décisive que nous lui opposerons [1].

Pour remplacer ces deux enseignements, on a proposé des réformes radicales. On a surtout proposé l'esprit de radicalisme dans les réformes [2]. Mais, dans l'enseignement, plus peut-être que partout ailleurs, il est difficile de faire brusquement un changement fondamental. On ne change que les noms et les façades. Et on décourage les jeunes gens en leur apprenant l'instabilité des disciplines qu'on leur impose [3].

Au lieu de tenter une révolution, nous nous efforcerons d'*entrer dans une tradition*. Ce sera la *tradition classique*. Quand l'enseignement classique a été fondé, les sciences n'avaient pas, comme aujourd'hui, pris conscience de leurs méthodes. Elles ne pouvaient donc pas constituer le fond d'un enseignement. D'où le choix des lettres. Mais les sciences ont évolué plus vite que l'enseignement, et dans la direction même que l'enseignement classique indiquait. Le prolongement des humanités conduit à l'intuition scientifique. Enseigner cette intuition, au lieu des littératures mortes, ce n'est donc pas créer un enseignement nouveau; c'est simplement changer la lettre de l'ancien, tout en en gardant l'esprit; c'est l'enrichir de tous les progrès qu'il ne pouvait pas prévoir et qu'il a partiellement provoqués; c'est dégager la forme contemporaine d'une méthode éternelle. Est-il besoin d'ajouter que nous ne prétendons pas proscrire les lettres? Elles ne sont dangereuses que si elles sont seules. Nous voulons simplement placer dans les sciences le centre des études.

Quelles peuvent être ces sciences? Les sciences (suivons provisoirement la classification d'Auguste Comte) sont : les mathématiques, — les sciences physiques, — la biologie, — la psychologie à laquelle on peut rattacher une partie de la morale, — la sociologie, à laquelle nous rattacherons la morale sociale et l'histoire des idées. Examinons-les tour à tour. Évidemment, nous ne voulons pas ensei-

1. Est-il besoin de dire que l'enseignement primaire supérieur, l'enseignement spécial, l'enseignement industriel, l'enseignement professionnel, ne peuvent être destinés à la classe dirigeante?

2. Par exemple, M. Léveillé (*Enquête*, t. I, p. 314). D'autres auraient peut-être montré le même esprit, si le questionnaire de l'enquête avait été moins précis ou moins conservateur.

3. Cf. M. Boutroux (*ibid.*, t. I, p. 328, b).

gner les mathématiques. La physique non plus, puisqu'elle n'est éducative que par sa méthode, et que cette méthode suppose l'usage des mathématiques que nous venons d'éliminer du premier enseignement. Restent les trois derniers groupes, les sciences de la vie. Mais ces sciences se suffisent-elles? On est tellement frappé de la belle ordonnance de la classification comtienne qu'on ne s'imagine pas qu'on puisse faire de biologie sans avoir fait de chimie, de chimie sans avoir fait de physique, de physique sans avoir fait de mécanique, et de mécanique sans avoir appris l'algèbre, qui seule serait autonome. Nous avons vu ce qu'il y a d'artificiel dans la classification de Comte [1]. Puisque l'invention physique exige un sens de la durée transcendant au mécanisme, les sciences de la durée ne dérivent pas des sciences géométriques, qui dépendent d'elles au contraire. Au lieu d'échelonner les sciences sur une échelle harmonieuse, il vaut mieux les diviser en deux grands groupes, sciences du nombre et sciences de la vie. Il est vrai que ces deux groupes ne sont pas séparés par une infranchissable cloison. La plupart des sciences sont mixtes. Durée et espace sont deux pôles dont les rayons s'enchevêtrent et se raccordent. La physiologie est une science de la durée, puisque la vie est un geste continu dont aucune chimie n'expliquera l'irréversibilité; mais elle est aussi une science de l'espace, puisque cette vie se développe dans un milieu chimique, physique et mécanique. Cependant on peut montrer tout un aspect des secondes sciences sans enseigner rien ou presque rien des premières. Si nous voulons donner une formation scientifique, nous sommes donc amenés, par élimination, à choisir les *sciences de la vie*. Il nous reste à montrer que cet enseignement, qui est le seul possible, conduit réellement au but dont tous les autres nous écartent. Pour cela, nous décrirons, avec quelques détails, les différentes phases de ce nouvel enseignement secondaire.

L'enfant, pendant la période des études secondaires, passe par trois âges, qu'il n'appartient à aucun programme d'allonger ni d'intervenir : l'*âge de la mémoire*, l'*âge de l'imagination* et l'*âge du raisonnement*. Les vieux maîtres y faisaient correspondre les *premières études*, les *humanités* et la *logique*.

1. C'est sur cette classification qu'est fondé le projet de M. Alexis Bertrand; M. Bertrand propose un enseignement qui durerait quatre années, consacrées respectivement aux mathématiques, à la physique, à la biologie et à la sociologie (*Enquête*, t. II, pp. 537-539).

Que le début des études demeure ce qu'il est.

Que l'on conserve encore les premières classes de lettres et même qu'on commence le latin en septième. Mais qu'on ait le courage de l'*abandonner progressivement* dès la troisième ou la seconde, pour commencer progressivement des études biologiques. Assurément il est dur de terminer une étude au moment où elle commence à devenir agréable et où elle semble enfin fructueuse; mais nous n'avons vu dans l'exercice des langues mortes qu'un exercice de logique, le seul qui convienne à un âge où l'on comprend moins la valeur des choses que la valeur des mots; quand l'esprit des enfants se développe, il faut lui donner un aliment plus rude et plus substantiel; nous n'avons pas besoin de latinistes élégants, ni même, — qui sait? — d'hommes élégants : prenons au passé ce qu'il contient d'intemporel et ne formons pas une aristocratie inutile avec les jolis esprits qui auraient le temps d'être archaïques. Mais en cessant d'être le principal, la littérature ne sera pas abandonnée. Dégagée de toute la science qui encombre nos grammaires, elle laissera encore beaucoup de temps aux études scientifiques. Elle est nécessaire à l'adolescence. C'est l'âge des rêves. Il faut rêver grand. La réflexion précoce ne mène qu'aux rêveries. Le positivisme précoce dessèche les rêveries elles-mêmes. Il ne faut pas que les jeunes gens aient honte de composer de grands poèmes. Au lieu de cinq actes en vers sur Vercingétorix, on fera quatre actes en prose sur le sergent Bobillot. Le premier devoir des maîtres c'est de respecter l'enthousiasme.

Mais la vraie réforme sera celle des classes de « logique ». On y consacre aujourd'hui une année. Peut-être ne serait-ce pas trop de trois ans. La « philosophie » s'enseignerait dès la rhétorique disparue et se terminerait dans une sorte de PCN scolaire [1]. C'est que la logique était simple, lorsqu'on n'avait qu'à suivre le roi et à raisonner juste sur les événements d'une société toute faite. Aujourd'hui la société se fait. La logique actuelle ne doit pas apprendre à juger les événements, mais à les promouvoir. Elle est une science plus complexe. C'est la science même de la vie. En voici les principales étapes [2].

1. On allongerait ainsi la durée des études secondaires. Ne pas oublier que ce sont les études de l'élite. Nous ne supposons pas d'ailleurs le maintien de l'internat, ni du baccalauréat, tels qu'ils existent aujourd'hui.

2. Rapprocher ces remarques du projet de M. Foncin : deux cycles dans les

a. *Étude de la biologie.*

A mesure qu'on diminuera le temps accordé aux lettres, on augmentera l'importance des travaux biologiques. On commencera par la biologie des plantes et des animaux, réservant pour les dernières classes la biologie psychologique et la biologie sociale. Il y aura sans doute quelques retouches à faire à l'enseignement habituel de la biologie. Il n'est pas assez « biologique ». Il se contente trop d'isoler des organes et d'analyser des tissus; il néglige trop l'inintelligible cercle vicieux de l'existence; il fait tout connaître du vivant, moins la vie. A plus forte raison ne doit-on pas donner ici un enseignement livresque : il serait aussi absurde de faire apprendre par cœur la liste des muscles de l'homme que la liste des pièces d'Euripide. La biologie doit être expérimentale. Dès l'âge de treize ans, on peut faire des manipulations simples, déterminer une plante ou suivre le développement d'une levure. — Ces études sont dans la tradition classique. Elles sont en effet un travail de traduction; mais au lieu de traduire des mots en mots, on traduit dans la langue abstraite des classifications les réalités individuelles aperçues dans une étude concrète; c'est une version réaliste. — Elles sont une préparation aux sciences. Faire rentrer des phénomènes dans de grands cadres, s'habituer aux idées précises en s'attachant aux définitions nettes, s'habituer aux idées viables en comprenant le rapport de la définition et du défini, et, par cette besogne facile, acquérir le goût du travail, c'est la meilleure préparation à n'importe quelle recherche. — Cette préparation est en même temps philosophique; c'est philosopher que d'étudier, sans s'en douter, les liens du particulier et du général, la valeur d'une loi de la nature et le heurt entre la nécessité des formules et le déterminisme des faits. — C'est une étude appropriée à l'âge auquel on la destine, de treize à seize ans, environ. Elle oblige à une assiduité matérielle, et, par là, elle empêche la flânerie des efforts abstraits; elle frappe l'imagination par les choses jolies ou grandes qu'elle fait toucher; elle est une étude aimable pour laquelle on peut se passionner, à l'âge où la passion dirige toutes les études.

b. *Étude du parallélisme psychophysique.*

Après les premières études de sciences naturelles, on commen-

études : dans le premier (classes de 7e, 6e, 5e et 4e) on exercera la mémoire et l'imagination; dans le second (classes de 3e, 2e, rhétorique et philosophie), on développera la raison et le cœur (*Enquête*, t. I, pp. 344-346).

cerait l'étude de la psychologie. Ce ne serait pas la psychologie de l'école de Cousin. Ce ne serait pas non plus la psychologie « extérieure », que proposent les psychophysiologistes ou les psychophysiciens. Ce serait le lien de la première et de la seconde, l'une et l'autre quelque peu modifiées. Ce serait la science que M. Bergson présentait récemment à la *Société française de Philosophie* sous le nom de *Parallélisme psychophysique*. On apprendrait donc aux élèves à transposer les faits d'observation interne dans l'ordre de l'observation externe, sans leur donner l'idée d'un mécanisme qu'ils se représentent volontiers comme la traduction nécessaire de toute expérience. Nous n'insisterons pas sur cet enseignement, renvoyant au compte rendu de la séance dont nous parlons [1]. — C'est un enseignement de même nature que l'enseignement classique. Comme lui il exerce à la traduction. Mais, tandis que les lettres anciennes nous habituaient à traduire des formules en formules, et la biologie végétale des formules en réalités physiques, ce sont des réalités physiques que nous traduisons à présent dans le langage de la conscience. — C'est aussi un enseignement scientifique, parce qu'il nous apprend à ne pas employer, telle quelle, dans une recherche, une méthode qui a été instituée pour une autre; il nous force à trouver la méthode spécifique qui convient à chaque forme de la réalité. — Mais c'est surtout un enseignement philosophique. Mieux qu'aucun autre, il nous fait réfléchir, parce qu'il pose de la manière la plus franche et la plus troublante, le conflit de la science et de la conscience. Philosophique par sa méthode, il l'est par son contenu; le problème de l'homme est l'un des plus intéressants pour l'homme; et, de chaque phrase de la version psychophysique, se dégage peu à peu toute la métaphysique de l'esprit. — Enfin cet enseignement convient à l'âge de seize ou dix-sept ans. C'est l'âge où l'on commence les retours à soi-même. Et il suffit d'une faible érudition technique pour résoudre jusqu'au bout l'antinomie dont on peut vivre les deux termes.

c. *Étude de la sociologie.*

Le mot « sociologie » a plusieurs sens, et nous aurons l'occasion de les distinguer bientôt. On a appelé sociologie la science des liens qui unissent les contemporains et aussi l'étude de l'évolution de l'humanité. Les deux sociologies ne sont pas d'ailleurs indépen-

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1re année (1901), n° 2.

dantes. Les liens sociaux ne sont pas du tout accessibles aux enfants; ils n'ont vécu que dans leur famille ou au lycée : ce sont des sociétés très particulières; il ne suffirait même pas, pour leur donner le sens social, de faire collaborer les lycéens aux travaux des universités populaires (à supposer que ces universités, qui ressemblent beaucoup à des « cours d'adultes », deviennent de vraies « maisons du peuple »). L'enseignement de cette sociologie serait donc purement verbal. Que, de temps en temps, on en énonce les grands principes, rien de mieux; mais qu'on n'oublie jamais que le refrain qu'on répète ainsi ne prendra de sens que plus tard. Il y a au contraire une sociologie qu'on peut saisir, à dix-sept ou dix-huit ans. C'est l'histoire des intuitions humaines, ou du moins de quelques-unes. Si des jeunes gens ne peuvent comprendre l'histoire de sciences qu'ils ignorent, s'ils comprennent encore plus mal l'histoire de la philosophie, ils peuvent s'intéresser à l'histoire de la morale. On a l'intuition morale dès l'enfance : ce sont les petits qui devinent le mieux les nuances du péché. On montrera donc aux jeunes gens comment, à mesure que l'humanité a grandi, l'intuition proprement morale s'est progressivement dégagée de tous les actes de la vie, des coutumes d'hygiène, des lois barbares, des superstitions, de la science, du culte; on trouvera des documents dans les anciennes religions; mais on étudiera surtout les diverses formes de la morale chrétienne. — Cette étude imite et complète les précédentes. Elle est une traduction à sa manière : elle traduit un lent rythme de vie en un rythme rapide, l'évolution des peuples en une évolution semblable que l'enfant vient de traverser. — Elle est scientifique; elle prépare à toute une série de sciences qui prennent tous les jours une plus grande importance, les sciences de l'humanité. — Elle est philosophique, puisque quelques-uns ont voulu faire de la connaissance de l'humanité la philosophie suprême, et puisqu'on ne peut comprendre la continuité de l'histoire qu'en dépassant l'intuition spatiale entretenue par le sens commun. — Enfin c'est l'étude qui termine le mieux le cycle de l'enseignement secondaire, puisque à cette époque de la vie on commence à s'apercevoir qu'on change, et qu'on conquiert avec joie le sens du devenir.

Telles sont les grandes lignes de l'enseignement que nous proposons [1]. Enseignement fidèle aux vieilles traditions, enseignement

1. Nous avons exclu de ce programme la *morale théorique*. Nous reconnaissons qu'on doit enseigner la morale tout le long des études, mais pratiquement,

proportionné à l'âge de ceux qui le recevront, enseignement réalisable par conséquent, *il nous semble, de plus, la meilleure préparation aux doctrines philosophiques que nous avons défendues dans ce mémoire*. En effet :

a. Dégagé des mathématiques, *il nous habitue, moins qu'aucun autre, a quantifier à tout propos.*

b. Il ne nous donne ni dogmes purement abstraits, ni pures connaissances de faits. Constamment, il nous fait atteindre le donné extérieur à travers des principes maniables : êtres vivants à travers des classifications, faits physiologiques à travers des faits de conscience, faits historiques à travers la trame de l'histoire. *Il nous fait sentir partout notre liberté travaillant au déterminisme.*

c. Il nous le fait sentir et non pas voir. Il nous donne plus de problèmes que de théorèmes. Il ne nous laisse pas spectateurs, il commence à nous faire inventeurs. Il s'attache moins au résultat qu'au procédé. *Il n'est pas verbal.*

d. Enfin *la vie de l'esprit qu'il exerce s'attache à des symboles semblables*, la vie d'un organisme, la vie d'un homme, la vie d'une société. L'érudition qu'il laisse rappelle la formation qu'il donne. Et, comme les adolescents pensent surtout en images, ils conserveront de la réalité des images plus véridiques que les nombres de leurs aînés.

Mais, si cet enseignement prépare spécialement à une certaine philosophie, *il nous paraît posséder, en outre, quelques-unes des vertus qu'on exige généralement de tout enseignement secondaire*. En effet :

et le père nous semble ici un meilleur maître que le professeur, le proviseur, le répétiteur ou l'aumônier. D'une telle éducation, nous n'avions rien à dire. Nous n'avons parlé que de l'*histoire de la morale*. Quelques-uns nous objecteront peut-être qu'on fait douter d'un précepte en en montrant les variations, et que l'histoire de la morale est la chose la plus immorale du monde. Ceux-là nous jugent au nom d'une certaine conception de l'*a priori* en morale. Ils ne voient pas de milieu entre une morale entièrement *a priori* et une morale toute *a posteriori*. Ils tirent ce dilemme des faits qu'ils observent chaque jour. Des jeunes gens élevés dans le respect d'un impératif extérieur à l'expérience, à la moindre contradiction entre les préceptes et la nature, repoussent brusquement l'impératif tout entier, et, pour avoir d'abord écarté de la morale tout élément relatif, ils refusent désormais d'y reconnaître aucun absolu. Ces faits témoignent, du moins du point de vue du succès, contre la morale *a priori*. Mais nous pensons qu'il y a une troisième conception de la morale. Les principes moraux ne sont pas sans ressemblance avec les principes physiques : principes *a priori* qui ne prennent un sens complet que par l'*a posteriori* qui lui-même resterait indéterminé sans eux. L'histoire de la morale nous aide alors à dégager des contingences de temps et de lieux ce qu'il y a dans les préceptes de spécifiquement moral.

a. Il est bien réellement *secondaire*. Il n'accumule pas une foule de connaissances. Il ne donne même aucune connaissance définitive. Il n'achève pas l'étude du latin et du grec. Il n'achève pas l'étude de la biologie, puisqu'il néglige les mathématiques et la physique qui en sont des éléments. Il n'achève pas l'étude de la psychologie, qui suppose la médecine et l'âge d'homme. Il aborde à peine la sociologie. Mais il prépare à tout cela. Et il le fait sans doute désirer. Préparer et attirer, n'est-ce pas le rôle de l'enseignement secondaire [1]?

b. Il est *homogène*. Sans cela, il ne serait pas assimilable. Rien n'est plus mauvais pour les élèves que la transition brusque entre deux attitudes intellectuelles différentes. On n'apprend bien que quand on y met de la durée. L'étude est « une lente imprégnation de l'esprit » [2]. Or c'est un travail de traduction qui caractérise notre enseignement. La version latine, la version botanique, la version psychophysique, diffèrent moins l'une de l'autre que les études classiques ne diffèrent de la science de l'antiquité qu'on y a mêlée depuis quelques années [3] : à plus forte raison sont-elles moins opposées que les lettres et les mathématiques qu'on alterne souvent heure par heure.

c. *Il rétablit l'accord entre les sciences et les lettres*. Il montre, au fond des unes et des autres, la valeur du travail, la nécessité de l'invention, le sens esthétique, le sens de la durée, la grandeur de l'humain. Et par là, il remet la philosophie à sa vraie place, c'est-à-dire ni avant, ni après, ni au-dessus, mais *partout* [4].

d. *Il est, par lui-même, moral*. Il accoutume à l'effort volontaire, à l'examen de soi, à la critique des préjugés, à l'invention sous toutes ses formes. Il détourne de la routine et de l'utopie. Il libère [5].

e. *Il n'est ni moderne, ni national*. On a parfois demandé à l'en-

1. Cf. par exemple M. Lippmann (*Enquête*, t. II, p. 37), M. Hanotaux (*ibid.*, t. II, pp. 544-546).
2. M. Fouillée.
3. M. Lachelier (*Enquête*, t. I, p. 325), M. Boutroux (*ibid.*, t. I, p. 335).
4. Cf. M. Fouillée (*ibid.*, t. I, p. 271).
5. On se préoccupe plus que jamais de la culture morale au lycée (M. Lavisse. *Ibid.*, t. I, p. 38, b), M. Boutroux (*ibid.*, t. I, p. 330, b), le R. P. Didon (*ibid.*, t. II, pp. 457-460), etc. L'éducation morale par l'enseignement trouvera un auxiliaire précieux dans une foule de réformes qu'on propose d'introduire dans l'organisation matérielle des lycées (par exemple, la bibliothèque, lieu de réunion des élèves et des maîtres, ou les cités universitaires, où le professeur vivrait au milieu de ses élèves. Cf. P. Lapie : « La réforme de l'éducation universitaire » (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1901, pp. 774-785).

seignement secondaire de former des Français [1] et des hommes de leur temps [2]. On a eu raison; mais ce n'est pas son principal rôle. On est toujours assez de son temps et de son pays [3]. « L'enseignement classique doit réaliser *l'homme dans ce qu'il a de plus essentiel et de plus parfait.* » [4] L'enseignement que nous proposons ne donne ni cette clarté d'esprit un peu systématique qui est la marque du génie français, ni ce positivisme mathématique qui est l'œuvre du siècle dernier. Il donne quelques intuitions comme le sens du progrès ou le libre souci du donné, sans doute inconnues des Grecs, mais assez larges pour être sans nation et sans date, à moins que cet internationalisme et ce sens des époques ne nous note inconsciemment comme Français du XXe siècle.

Cet enseignement secondaire conduira quelques-uns à l'enseignement philosophique que nous souhaitions tout à l'heure, quelques autres à l'enseignement scientifique plus libéral qu'on peut donner dans les écoles. Complété par le premier, respecté par le second, c'est bien lui qui formera l'âme de l'élite dirigeante du pays. Tel est le premier mode de diffusion de « l'esprit positif ».

Mais cet enseignement ne peut être donné dès aujourd'hui. Plusieurs des matières qui le composent sont à peine constituées. La biologie, le parallélisme psychophysique, l'histoire de la morale, ne sont pas encore classifiables. Ce sont ces sciences de la durée dont nous avons annoncé la formation. Il nous reste à en indiquer les principaux caractères.

(*La fin au prochain numéro.*)

JOSEPH WILBOIS.

1. M. Foncin (*Enquête*, t. I, p. 346 a), etc.
2. M. Léon Bourgeois (*ibid.*, t. II, p. 698, a), etc.
3. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'on doive, pour réagir contre la « décadence latine », prendre les modes anglo-saxonnes, ni, pour combattre les « erreurs de la révolution.», prendre l'esprit du XIIIe siècle.
4. M. Boutroux (*Enquête*, t. I, p. 331, b).

DISCUSSIONS

LE LÉVIATHAN ET LA PAIX PERPÉTUELLE

Dans l'étude distinguée où il a entrepris d'établir « les principes du droit », M. Dunan, avant d'en venir à la conclusion idéaliste qui seule lui paraît susceptible de concilier avec les exigences de la raison les revendications de l'expérience, a cru devoir écarter de sa route une doctrine célèbre, qu'il qualifie d'empirique et qui mérite à certains égards d'être ainsi désignée, mais qui, vue sous un autre aspect, pourrait tout aussi bien être dite rationaliste et dont l'auteur se flatta d'avoir mené à bien cette conciliation qu'à son tour M. Dunan s'efforce aujourd'hui d'opérer. Cette doctrine est celle de Hobbes. Nous voudrions revenir sur la réfutation que M. Dunan en a faite, afin de rétablir, sur quelques points essentiels, la véritable pensée du philosophe anglais et de désigner les endroits vulnérables par lesquels ce système serré donne, selon nous, définitivement prise à l'objection. Mais surtout nous aimerions à montrer, par l'exemple du hobbisme, combien la considération de théories que l'on aurait crues mortes et à peine susceptibles d'éveiller un intérêt historique, peut offrir d'instructive actualité aux esprits que préoccupent les problèmes supérieurs de la vie contemporaine.

I

La philosophie hobbiste présente, si l'on peut dire, un double visage. Ses données initiales sont, d'une part, la sensation, génératrice de toute science, de l'autre, l'impulsion appétitive, génératrice

de toute moralité. Mais de ces données une déduction rigoureuse, menée selon le mode géométrique, développe des conséquences, qu'une construction purement aprioristique compose ensuite en un système harmonieux de l'homme et du citoyen. Ce système aboutit, dans l'ordre moral et dans l'ordre politique, indissolublement liés l'un à l'autre, à un étatisme absolu, qui ne tolère ni chez les sujets le plus léger maintien de franchises quelconques, ni chez le Souverain — que celui-ci soit le démos, une élite, ou un monarque — le moindre partage des attributions inhérentes au suprême pouvoir. Ce Dieu humain, Léviathan monstrueux, que l'industrie de notre race a fabriqué artificiellement, pour s'assurer le bien par excellence, qui est la paix entre les membres d'une même collectivité, couvre de sa protection sans limites les activités individuelles. La crainte respectueuse qu'il inspire et qui bientôt agit de manière insensible, puisqu'il contient par l'idée seule de sa force toutes les unités politiques à leurs rangs respectifs, se substitue heureusement aux alertes, anxiétés, terreurs à tout instant renaissantes qui, durant la phase pré-sociale, étaient la condition normale d'agglomérations humaines toujours en péril, toujours incertaines de leur lendemain. L'organisation civile une fois achevée, la quiétude n'a pas tardé à renaître dans les cœurs et, selon une antithèse que le chancelier Bacon avait formulée, la maxime attristante : *homo homini lupus* a fait place à la maxime rassérénée : *homo homini deus.*

Cette formule devenue banale : *homo homini lupus*, a donné lieu à des contresens. On a compris que Hobbes avait par ces mots voulu symboliser on ne sait quelle période antéhistorique où les individus juxtaposés en groupements dépourvus de communes règles ne connaissaient d'autre voix que celle de leurs instincts, où les égoïsmes prêts à une mutuelle attaque étaient tous à la fois menaçants et menacés. M. Dunan paraît d'abord favoriser cette interprétation, quand il écrit : « A l'état de nature, l'homme est, selon Hobbes, une brute qui ne pense pas, qui n'a que des appétits, et qui les satisfait dans la mesure de sa force. » Mais, un peu plus bas, il efface sagement la grave inexactitude qui vient de lui échapper et concède que, pour Hobbes, même en cet état primitif, l'homme est capable de pensée et de réflexion.

Ce n'est pas assez dire. L'homme primitif, que Hobbes a exclusivement en vue, n'est pas seulement doué de réflexion, il est, par essence, raisonnable. Et c'est parce l'on peut retracer la suite logique

des ordres que sa raison lui dicte en vue de satisfaire au plus impérieux et au plus permanent de ses appétits, qu'il existe une morale infra-politique, si l'on peut dire, morale qui comprend deux chapitres : l'un très court énonce les droits naturels, l'autre, bien plus abondant, développe les lois impliquées par ces droits, c'est-à-dire, en réalité, les devoirs naturels. Tout le droit, en dernière analyse, consiste dans la liberté (la liberté physique, car le hobbisme n'en comporte point d'autre) d'user de ses facultés naturelles selon les dictées de la droite raison. Et les devoirs ou les lois naturelles se confondent avec ces dictées, dont la première nous commande de préserver à tout prix notre vie et nos membres, attendu que la conservation personnelle est le premier bien, puisque à défaut de celui-là tous les autres s'évanouiraient. Les dictées suivantes déterminent les obligations qu'entraîne ce souci fondamental de sécurité. Entre ces obligations il en est une qui domine tout le code de la morale naturelle et jette le pont avec la morale civile : « respecter les pactes que l'on a consentis ». Or le pacte des pactes n'est-il pas celui par lequel, en vue de nous garantir cette paix, qui est le bien par excellence, nous remettons tous nos droits à l'élu de la collectivité, nous construisons volontairement l'édifice de sa toute-puissance? Cet élu désormais réunira dans ses mains le glaive de justice et le glaive de guerre. Législateur unique, il déterminera le tien et le mien, il définira le crime, il édictera les sanctions. Le corps de ses décisions constituera le droit civil. La morale naturelle de tout à l'heure, morale toute platonique et que les instincts indisciplinés demeuraient, en fait, maîtres de démentir, abdique devant la morale de l'État. M. Dunan ne s'explique pas que l'une et l'autre morale puissent ainsi persister côte à côte; il reproche à Hobbes cette inconséquence de juxtaposer au droit naturel un droit différent propre à l'homme social. Mais il oublie que le second est l'émanation du premier; que la morale primitive ne coexiste pas plus avec la morale civile que le bouton ne coexiste avec la fleur en laquelle il s'est épanoui. Du devoir de respecter ses pactes, auquel se ramène toute la morale selon la nature, est né le devoir « d'obéissance simple », en qui se résume toute la morale sociale, prescrite par la Souveraineté.

Ainsi donc la morale naturelle tout à la fois a disparu devant la morale civile et demeure immanente à celle-ci. On ne conçoit pas bien comment la seconde pourrait se placer en opposition avec

la première. Y a-t-il une hypothèse imaginable, aux termes de laquelle le Souverain pourrait être supposé dicter cet ordre absurde : « Je t'ordonne de ne tenir nul compte du pacte qui me soumet ta volonté? » Or, la fidélité au pacte, conséquence du premier devoir : « veuille à tout prix préserver la paix », condensait, nous le répétons tout le code des droits et des devoirs selon la nature.

Dès lors tombe l'objection capitale de M. Dunan contre le système : « la constitution de l'État a été pour moi une ruse, l'obéissance que je lui donne est une ruse encore, l'un des moyens dont j'use pour me conserver...; c'est un moyen... qu'à tout moment je dois être disposé à sacrifier à la fin pour laquelle il sert. Sous les apparences d'un citoyen soumis aux lois, je suis un révolté. » — En aucune manière, répondrait Hobbes. L'édification de la souveraineté n'est point une ruse, mais, ce qui est bien différent, l'œuvre artificielle, même le chef-d'œuvre du génie humain. Cette œuvre, c'est la loi naturelle ou, en d'autres termes, la raison, qui a prescrit de l'accomplir et la même raison avait au préalable enjoint le respect des contrats, respect non pas extérieur ou affecté, mais loyal, sincère, intime, obligeant la conscience « dans le for inférieur », assujettissant déjà aux libres et douces chaînes de la reconnaissance les intentions. Ruser avec le pacte, c'est déjà trahir le pacte; c'est forfaire, intentionnellement, à la loi civile et, par suite, à la loi naturelle invisible et présente sous les stipulations des législations établies. Et que l'on ne dise pas : « Logique, tout cela! L'homme, dans la cité, ne se réduit pas à une pure force intellectuelle que l'abstraite Logique meut et dirige. » — Ici, répondrons-nous, une distinction est nécessaire : ceux pour qui la souveraineté, selon la conception hobbiste, légifère, se peuvent répartir en deux classes : les irrationnels et les réfléchis. Ces derniers seront l'élite, une élite elle-même inégale et qui comportera bien des degrés : elle comprendra tous ceux des sujets qui, habiles à remonter la chaîne des idées rationnelles, seront capables de reconnaître dans les institutions présentes les principes permanents qui, de proche en proche, les ont inspirées; mais elle renfermera également la multitude de ceux qui, inaptes à des déductions aussi rigoureuses, pressentent plus ou moins confusément que c'est le vœu de la nature qu'exaucent, somme toute, les constitutions civiles et qui, par conséquent, obéissent avec respect et gratitude. Quant aux irrationnels, nous nommerons ainsi ceux qui abandonnent à l'impulsion instinctive, aux mobiles passionnels,

les rênes de leur vie. Pour eux ce serait peine perdue de développer les déductions morales dans leurs séquences majestueuses; c'est pour ceux-là que le Léviathan doit prendre toute sa terrifiante signification. Devant ces impulsifs il faut que se dresse la grande image de la souveraineté, avec son cortège d'attributs et l'appareil redoutable de ses sanctions : cette seule menace, entrevue par la pensée, suffira (sous réserve des exceptions que le glaive de justice a charge de réprimer) pour mettre en déroute les mauvais désirs et étouffer en leurs germes les desseins criminels.

II

Ce système, dont nous n'avons pu dessiner qu'une insuffisante esquisse, présente une cohésion, une fermeté logique, qui n'ont pas été surpassées. Mais précisément ces mérites mêmes en font soupçonner les insuffisances profondes en même temps qu'ils trahissent l'abus de méthode qui a présidé à ce formidable paradoxe d'une humanité se ruant à la servitude par horreur de la dissension. Hobbes, dans sa morale et dans sa politique, a cédé à son amour effréné de la déduction abstraite. Il faudrait, à son égard, renverser le mot d'Aristote sur Xénocrate et dire qu'il a traité mathématiquement d'objets qui n'étaient point mathématiques. En moins de mots, nous reconnaîtrons que cet esprit puissant, simplificateur à l'excès, a raisonné avec rigueur sur des données incomplètes. Plus précisément encore, il nous paraît que son postulat politique, comme son postulat moral, ne contenait que les éléments, réels à coup sûr, mais négatifs, des grands problèmes qu'il s'était proposés. D'où l'étroitesse des solutions qu'il apporte, étroitesse à laquelle surtout est dû le long scandale soulevé par la doctrine, mais qui ne doit pas nous rendre insensibles à l'imposante part de vérité que recèlent ces solutions.

Que l'institution de l'État procède de causes tout d'abord négatives, c'est ce que Hobbes a montré avec beaucoup de force mais montré exclusivement. La crainte, la pire crainte, telle fut l'origine de la Cité : c'est-à-dire l'appréhension des violences soudaines, motivée par cette conviction trop fondée que, pour nuire et pour surprendre, les hommes sont sensiblement égaux; ou encore ce besoin de sécurité et de confiance sans lesquelles l'activité pasto-

rale, agricole, industrielle, artistique, scientifique, serait astreinte au développement le plus précaire, à supposer même qu'elle parvînt, sous cette menace, à oser prendre essor. Aussi la première fonction du Souverain est-il la justice : il la doit rendre le glaive à la main, « attendu que sans l'épée les lois ne sont que des paroles » (*Léviathan*). A cette création d'un grand justicier toutes les institutions sociales, même les plus hautes, se subordonnent, ainsi la propriété, ainsi la famille, puisque, sans les magistrats et les officiers publics, toutes garanties tutélaires feraient défaut aux citoyens. — Voilà qui est à souhait; mais l'explication génétique de ce fait énorme, l'avènement de la Cité, est-elle de la sorte épuisée? Il a fallu tout le parti pris de sa méthode unilinéaire pour que Hobbes l'ait pu penser. Il s'est volontairement aveuglé sur d'autres éléments non moins primordiaux, du problème fondamental.

Et en effet les membres de la Cité poursuivent aussi des fins positives dont l'atteinte est facilitée ou même uniquement permise par le concours de la Cité elle-même. Le pacte social — en admettant qu'il y ait eu pacte — est un contrat d'assurance en vue de vivre, oui, sans doute, mais aussi en vue de mieux vivre. Et il semble que ce que l'on appelle civilisation date de l'instant où le premier objet : vivre, n'est plus le centre exclusif vers lequel convergent les forces sociales, mais où le second objet : mieux vivre, est devenu le but des applications. Or, qu'est-ce que mieux vivre? Sans nous engager ici dans une recherche éthique, à la manière des anciens, sur la nature du τέλος, nous dirons en langage hobbiste : c'est exercer de plus en plus complètement et de plus en plus harmonieusement celles de nos facultés dont l'arrêt entraîne pour nous une souffrance au lieu que leur déploiement sans obstacle nous donne de la joie : facultés dont l'énergie, la diversité, sont d'ailleurs susceptibles de varier selon les individus. Or ce déploiement sera dit *libre*, toujours au sens de Hobbes, dans la mesure où nulle action du dehors ne viendra lui faire obstacle. Mais ce libre déploiement comportera une limite, celle que nécessitera le libre déploiement des facultés des autres citoyens. Une telle limite, appartiendra-t-il donc à chacun d'eux de la déterminer? Évidemment non, car ce serait le retour à la condition première d'anarchie et de déchirements. Cette borne, le Souverain la marquera, dans la plénitude de sa puissance. Mais, à ce point, tout n'est pas dit et il reste que l'universel désir de mieux vivre soit concilié avec l'universel désir de vivre. De la coexistence

et de l'association de ces deux appétits essentiels, ou plutôt de ces deux fins sociales, on voit quelles conséquences vont résulter. Si l'on sacrifie tout, comme Hobbes l'a voulu, au désir négatif initial, la fin positive, assurément supérieure, se trouve entièrement sacrifiée ; des deux grandes utilités par lesquelles se justifiait l'institution sociale, une seule, la plus immédiate, soit, mais non peut-être la plus haute ni la plus féconde, subsiste. Le Léviathan ne nous apporte plus que l'un et le moindre des deux bienfaits espérés de lui : il nous assure nos vies, mais dans des conditions telles qu'elles ne valent plus d'être vécues. Tout ceci revient à dire qu'un équilibre doit tendre à s'établir entre ces deux exigences de l'individu social : besoin d'être protégé et besoin d'être libre. Dans sa fureur de simplifier, le hobbisme n'a tenu compte que du besoin de protection et c'est pourquoi l'État qu'il a édifié ne peut correspondre qu'à une ère d'attente, à une période transitoire de la Cité définitive.

Enfin, même en cette phase préparatoire pour laquelle seule on croirait que Hobbes a légiféré, comment ne pas trouver démesurée la disproportion entre la fin négative que sa doctrine nous propose et les moyens dont elle fait usage? Y a-t-il nécessité vraiment que ce plérome d'attributions soit conféré au souverain pouvoir? Bon cela peut-être en ces âges lointains où l'homme n'avait pas encore bien secoué la barbarie, ou dans ces époques de perturbations profondes où la barbarie primitive menace de reparaître! Mais, à mesure que les peuples se policent, il semble que l'inverse ait lieu. Les mœurs se composent, les passions se tempèrent, les âmes s'adoucissent, l'association des idées — cette association que Hobbes a si exactement décrite et à laquelle il eût bien dû recourir, en son système sociologique, — fait son œuvre. L'idée de cette personnalité factice : l'État et, le souvenir de ses injonctions : les lois, finissent, dans la plupart des cas, par agir mécaniquement et il suffit d'un exécutif investi d'attributs modestes pour en assurer le respect. Dans une société bien réglée, le minimum d'appareil coercitif réussit à maintenir le maximum de légalité. Moindre est cet appareil et plus grande l'obéissance, plus une collectivité politique se peut dire avancée en civilisation.

Si la politique de Hobbes nous apparaît ainsi comme une conception mutilée, ne serait-ce pas que la doctrine morale qu'elle continue est elle-même incomplète et ne traduit à son tour que certains côtés négatifs de la personnalité humaine? Laissons de côté le point de

savoir si les dictées de la loi naturelle ont toutes leur source dans une ὁρμὴ de la sensibilité ou si elles ne tiendraient pas l'universalité, la majesté de leur empire d'un règne supérieur qui est celui de l'impersonnelle raison. Ne rouvrons point ce grand débat. Tenons-nous sur le terrain où Hobbes s'est lui-même placé. Eh bien! ici encore, est-il possible de ne pas dénoncer la simplification abusive à laquelle le logicien moraliste s'est résolu? M. Dunan signale ce *primum falsum* de l'égoïsme absolu, et combien il a raison! Oui, dirons-nous, l'égoïsme radical n'est qu'une vue, négative encore, de notre nature affective. Le pur égoïsme, qui se condense initialement dans la terreur de la mort et de la souffrance, serait l'exclusion de toutes les tendances qui nous portent à placer hors de nous, par l'amour, par l'amitié, par l'art, par la science, l'axe de notre personnalité. Aussi n'est-il que juste de rappeler — et nous avons ici un cas remarquable de ce que l'on peut entendre par le progrès en philosophie — qu'à cette première étape la spéculation utilitaire ne s'est pas maintenue. L'école eudémoniste anglaise, il est vrai, se divisera : les uns comme Adam Smith et peut-être, malgré des hésitations, David Hume, tiendront que concurremment avec l'amour de soi existe primitivement en l'homme une tendance bientôt capable de compenser et même de se subordonner la première : la sympathie; les autres se refuseront à sanctionner ce dualisme psychologique : à l'exemple de Hartley, ils professent que l'égoïsme engendre nécessairement l'altruisme et cette génération est si rapide qu'elle vaut au sentiment de l'amour d'autrui l'illusion de l'innéité. Ainsi l'entendra le chef officiel de l'utilitarisme, ce Bentham dont la mentalité présente avec celle de Hobbes, de si remarquables analogies. Le principe auquel Hobbes s'était tenu ne sera pour le prophète du radicalisme philosophique (si savamment exposé, en Angleterre, par M. Leslie Stephen, en France par M. Élie Halévy, dans des œuvres considérables dont nous nous proposons d'entretenir prochainement les lecteurs de cette Revue) qu'un simple point de départ. Et, par la substitution de l'altruisme à l'égoïsme, la théorie étroite de l'abdication universelle et sans conditions aux mains du despote cédera la place à la théorie large d'une libre démocratie toute orientée vers ce but : « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

III

Est-ce donc à dire que le système construit par Hobbes ait perdu toute valeur et ne doive plus compter que comme un document historique, dans les annales de la haute spéculation? Rien n'est plus loin de notre pensée. L'auteur du *de Cive* et du *Léviathan* n'a vu qu'un côté de l'individualité humaine, mais il l'a vu avec une incomparable acuité de regard; il n'a légiféré que pour un stade, pour le premier stade du développement social, mais il a légiféré avec une vigueur logique qui contraint l'admiration. Reste à savoir si toute cette législation préalable n'aurait pas été en pure perte, attendu qu'elle aurait manqué d'objet, ce premier stade n'ayant jamais eu d'autre réalité que celle d'une fiction éclose dans une tête d'arrangeur d'idées?

De bonne heure, l'objection fut formulée et Hobbes tout le premier se l'était adressée à lui-même. Il n'y attache pas grande importance. La question pour lui n'a rien d'historique ou de préhistorique et le point de fait ne le touche pas. Y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu contrat formel souscrit par tous les membres des sociétés aïeules? Il n'importe, dès là que tout se passe, au sein de la Cité, comme si ce contrat avait été explicitement consenti. Y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu, pendant ces durées indéterminées au cours desquelles le pacte social était inconnu, une condition effective de guerre sans trêve, entretenue par tous contre tous? Il n'importe encore, pour peu que l'on admette que si le pacte était résilié, les institutions politiques dissoutes, le risque serait perpétuel de déchirements soudains, d'attentats contre les biens et contre les personnes, d'usurpations violentes ou hypocrites plongeant dans l'insécurité et l'alarme à peu près indistinctement tous les membres de ce qui fut la Cité humaine. Le *risque* : voilà le grand mot. Il résume toutes les frayeurs, toutes les paniques, toutes les anxiétés; il signifie la perte irrémédiable de ce bien que Bentham plaçait avec raison parmi les motifs primordiaux de l'activité humaine, bien qui sert à tous les autres de caution : la sécurité.

Ce risque, notons-le bien, n'exige pas, pour donner lieu à de légitimes inquiétudes, qu'une sorte d'unanimité à vouloir le mal et la lutte ni même qu'une majorité de volontés séditieuses le fassent courir. N'est-il pas de notoriété que quelques brouillons suffisent pour jeter

le désarroi dans une assemblée paisible? Dans tel canton calme et tranquille, que la nouvelle se répande d'un forfait certainement exceptionnel, jusqu'ici sans exemple et qu'en toutes vraisemblances ce coin de terre ne reverra pas. Toutes les âmes sont émues, indignées et effrayées. Il n'est pas un foyer où ne flotte le spectre du crime et chacun de se dire avec le poète : « ton bien est en péril, quand brûle la maison du voisin ». Que l'on juge, par ces exemples accidentels, de ce que serait l'état d'âme d'une collectivité humaine où toutes les garanties préventives ou répressives par lesquelles nos lois ont d'avance paralysé les vouloirs pervers seraient ou inconnues ou abrogées et osons prétendre que le tableau imaginé par Hobbes d'une humanité anté-sociale nous dépeint la vie primitive sous de trop noires couleurs!

Que disons-nous? Il n'est pas besoin d'invoquer ces cas « cruciaux » pour démontrer que le risque dont nous parlons n'a rien de fictif. Rien n'est plus facile que d'en saisir sur le fait l'actuelle réalité. En un passage de son *Léviathan*, Hobbes fait remarquer avec autant d'esprit que de force comment, sous la savante armature de l'État policé moderne, se trahit quelque chose de la mutuelle défiance qui dut animer les cœurs pendant l'âge d'anarchie. « Il peut sembler étrange à qui n'a pas bien pesé ces choses que la nature ait pu dissocier à ce point les hommes et les rendre aptes à s'envahir et à se détruire les uns les autres. Peut-être désirera-t-il, comme il ne se fie pas à l'inférence que je tire des passions, que ce même point lui soit confirmé par l'expérience. Qu'il examine donc avec lui-même, alors qu'en voyage il emporte des armes, qu'il cherche à aller bien accompagné; quand, avant de se coucher, il verrouille ses portes; quand, même chez lui, il ferme à double tour ses tiroirs et cela, alors qu'il sait qu'il y a des lois, des officiers publics armés pour châtier tous les attentats dont il serait victime : quelle est l'opinion qu'il se fait de ses compatriotes, quand il va en armes à cheval; de ses concitoyens, quand il verrouille ses portes; de ses enfants et de ses domestiques, quand il ferme à clefs ses tiroirs. En cela n'accuse-t-il pas l'humanité par ses actions autant que moi par mes paroles? »

Ce n'est pas tout. De nos jours même, alors que tous les agrégats humains ont leur organisation civile, leurs constitutions et leurs codes, il est permis d'apercevoir l'image agrandie de cette condition misérable et incertaine où devaient se traîner nos lointains

ancêtres de la période anarchique. Au lieu de considérer les individus, en leurs relations réciproques, élevons nos regards sur ces grandes unités politiques, que l'on nomme les nations, dans leur mode d'agir les unes à l'égard des autres. Leur coexistence, que ne dominent ni lois communes, ni commune autorité, nous offre comme la projection gigantesque de la juxtaposition première d'êtres humains ignorants de tout contrat politique, à peu près de même que, selon Platon, la Cité nous présente, en proportions démesurées, la structure exacte de l'âme individuelle. Royautés ou démocraties, les nations sont mutuellement sur le pied de guerre, quand bien même elles ne se trouveraient pas présentement aux prises. Le mauvais temps, observe Hobbes, ne signifie pas que l'orage est actuellement déchaîné, mais bien que l'état du ciel est une continuelle menace d'orage. De même la condition internationale d'hostilité consiste moins en ce qu'à l'heure où nous parlons, les armées se livrent bataille, qu'elle ne réside dans la perpétuelle possibilité d'usurpations ou de querelles qui auront les batailles pour dénouement. — Or, depuis que Hobbes écrivit, peut-on dire que cette condition internationale de guerre — virtuelle, — guerre de tous les États contre tous les États, se soit améliorée; que la condition de nature soit à la veille de prendre fin, entre les peuples s'entend?

N'est-ce pas l'humanité contemporaine que semblent viser ces lignes saisissantes : « Dans tous les temps, des rois, des personnes ayant l'autorité souveraine, en raison de leur indépendance, sont dans des jalousies mutuelles, dans l'état et la posture de gladiateurs se portant leurs armes à la gorge et les yeux fixés dans les yeux; c'est-à-dire leurs forts, garnisons, canons, sur les frontières de leurs royaumes; leurs espions lancés continuellement chez leurs voisins : ce qui est une attitude de guerre. » (*Léviathan.*) Cette description trop fidèle de la situation politique de l'Europe au XVIIe siècle a-t-elle perdu, à l'aube du XXe, une parcelle de sa vérité?

Nous serions tentés de croire au contraire et il ne nous serait que trop aisé d'établir que l'exactitude s'en est, depuis un demi-siècle, tragiquement accrue. L'humanité présente vit sous le cauchemar du grand *risque* international. Il y a plus : cette condition générale de guerre virtuelle de tous contre tous entraîne quelque chose de plus douloureux, si possible, que la guerre effective elle-même : la résignation à des iniquités colossales, longs massacres de populations impuissantes à obtenir que l'on acquitte envers elles les stipu-

lations du traité le plus solennel, suppression brutale pour une province des franchises et privilèges que depuis près d'un siècle ses souverains lui avaient successivement jurées; invasion et progressif égorgement d'un petit peuple de héros. Les gouvernements, sinon les peuples, détournent leurs regards de ces défis à la conscience éternelle, car, si l'un d'eux s'aventurait, selon la mystique expression de Locke, à lancer « l'appel au ciel », c'est-à-dire une protestation armée, la perspective d'un conflit aux conséquences incalculables glacerait le cœur des plus audacieux. En sorte que la peur des maux et des catastrophes que résume le seul mot de guerre, cette même peur qui conduisit les individus humains à faire régner, à l'ombre des institutions civiles, l'équité et toutes les vertus de la morale naturelle, condamne aujourd'hui les cités humaines, faute d'une institution supérieure qui les domine de son unité bienfaisante, à tolérer, en prévision de calamités plus grandes, le piétinement de cette même morale.

A cette situation désolante n'est-il point d'issue? Si fait, il en est une et il ne se peut que l'œil perçant de Hobbes ne l'ait point découverte, d'autant que le mouvement naturel de sa dialectique l'y devait amener. Pour quelles raisons il a omis de s'y engager, se résignant à laisser notre race enchaînée pour jamais à son malheureux destin, nous n'avons pas à le rechercher ici. Mais il est certain que nulle raison *a priori*, nulle impossibilité de fait ne s'opposent à ce que ces grandes personnalités artificielles : les États, conviennent de se lier réciproquement par des pactes analogues à ceux qui apportèrent à ces personnalités naturelles : les particuliers, le bienfait de la paix civile et, par la paix, de la sécurité [1]. Nul motif insurmontable n'interdirait la création concertée d'un Léviathan du second degré, si l'on peut dire, personnalité nouvelle.

1. Un instant, ce problème, — d'ailleurs sans nulle référence à Hobbes — s'est présenté au robuste esprit de Joseph de Maistre : « Je demande pourquoi les nations n'ont pu s'élever à l'état social comme les particuliers? comment la raisonnable Europe surtout n'a-t-elle jamais rien tenté dans ce genre? J'adresse en particulier cette même question aux croyants avec encore plus de confiance : comment Dieu, qui est l'auteur de la société des individus, n'a-t-il pas permis que l'homme, sa créature chérie, qui a reçu le caractère divin de la perfectibilité, n'ait pas seulement essayé de s'élever jusqu'à la société des nations? Toutes les raisons imaginables pour établir que cette société est impossible, militeront de même contre la société des individus. » (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, 9e Entretien.) On sait comment le grand écrivain catholique a éludé la question et sur quels sophismes il a, si je puis dire, excusé Dieu : en alléguant la sublime beauté et la grandeur céleste de la guerre!

chef-d'œuvre supérieur créé par l'industrie non plus des individus réunis en assemblée plénière, mais des États représentés par leurs souverains en un universel congrès. Vivante incarnation du droit des gens, ce Léviathan surhumain — qu'il consiste en un élu désigné ou en la majorité simple de ce congrès — posséderait le glaive des glaives : justices et armées seraient à ses ordres. Arbitre en dernier ressort, il se ferait déférer tous les conflits entre peuples, tout comme les Léviathan du premier ordre appellent et tranchent les querelles entre simples citoyens. Suprême justicier, il n'aurait pas seulement l'autorité qui prononce, mais encore la force qui contraint, puisque les États qui l'auraient élu auraient fait de leurs armées les siennes et qu'une seule forme de guerre serait désormais concevable, celle de tous les coalisés pour la paix contre l'État parjure égaré dans la rébellion [1]. Au début sans doute — et ce début occupera une durée imprévisible — il y aura lieu de compter avec les résistances cachées ou les révoltes à ciel ouvert, avec les anciennes pratiques de la brutalité ou de la mauvaise foi. Les peuples ont leurs aberrations, comme ils ont leurs routines. Ni les mécomptes, ni les retours en arrière ne seront rares. Mais ne peut-on se flatter que l'ère des tâtonnements aura son terme? Sur ce terrain plus vaste, l'association des idées accomplira insensiblement sa tâche, comme en l'enceinte de chaque cité elle l'avait antérieurement remplie. De nouveau l'image seule du Léviathan, présente à tous les esprits, aura toute l'efficacité du Léviathan en action. Cette seule pensée : la Cité des États, n'exécutera-t-elle point, dans cette sphère plus haute, les prodiges que journellement la simple idée d'une cité particulière réalise aujourd'hui sous nos yeux?

Instruits par l'expérience, les organisateurs de cette société des nations apprendront, par l'exemple de Hobbes lui-même, à éviter les erreurs dans lesquelles Hobbes est tombé. Au Léviathan supé-

1. Une telle conception sera-t-elle traitée d'utopie? Ce ne serait assurément point par un homme aussi sagace, aussi *matter of fact* que M. Raymond Poincaré qui, naguère en réponse à la question de savoir si la cour d'arbitrage de La Haye, par le fait de son abstention dans le conflit anglo-boer, n'avait pas donné la preuve de son impuissance, écrivait noblement : « Je crois bien que si les nations continentales pouvaient arriver à une entente unanime et à une action concentrée, l'Angleterre, plus lasse qu'elle ne veut le paraître, s'inclinerait devant cette démarche collective. » — Qu'un tel vœu, dont M. Raymond Poincaré ne se dissimule point les difficultés, parvînt à être réalisé, ce serait là quelque chose qui ressemblerait fort à l'intervention de notre Léviathan.

rieur il sera bien inutile de conférer ces attributions indéfinies qui feraient les consciences serviles et frapperaient les vouloirs de stérilité. Pour les nations aussi, vivre n'est pas tout, ce n'est que la condition du mieux vivre. Que si des âmes chagrines, attachées au passé et à ses routines, déplorent la suppression de cet élément fertile, l'émulation et la lutte, elles peuvent se consoler. A l'abri de la grande paix, les objets de rivalité ne manqueront pas aux peuples : tant de problèmes, moraux, économiques, scientifiques, sollicitent les initiatives que ce n'est pas trop de toutes les bonnes volontés pour en préparer concurremment la solution.

Un tel avenir est-il chimérique? Il y a seulement un demi-siècle, bien peu d'hommes se disant sensés eussent eu la témérité de répondre : non. Mais les temps ont marché et, si les armements ont grossi, la réflexion sur la folie des armements à outrance s'est elle-même enhardie de jour en jour. Les idées d'arbitrage international conquièrent des adhésions de plus en plus nombreuses. Ce qui ne fut d'abord qu'un rêve se précise : on a vu le plus puissant autocrate de l'ancien monde prendre l'initiative solennelle de lui donner forme. Initiative, il est vrai, très mollement suivie, contre laquelle des événements douloureux se sont dressés comme de sanglants démentis. Mais l'art humain fait des merveilles et notre civilisation n'est que d'hier. L'homme, plus d'une fois, a créé le possible en y croyant. Méditer sur la paix perpétuelle, l'aimer et la faire aimer, c'est, de la part de chacun de nous et dans la modeste mesure de ses forces, en préparer l'avènement.

GEORGES LYON.

Décembre 1901.

ENSEIGNEMENT

LA LICENCE DE PHILOSOPHIE

« J'appelle *philosophes* les professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire et supérieur et les candidats à l'agrégation de philosophie. » Ainsi débutait, non sans insolence, il y a un an, un article de M. Bouasse que les lecteurs de la *Revue de métaphysique* n'ont certainement pas oublié. Pour la clarté de son exposition, l'auteur usait librement, selon son droit, de la traditionnelle liberté des définitions de mots; et, de fait, son article s'adressait beaucoup moins aux vrais philosophes qu'aux professeurs de philosophie. Jusque vers la fin du siècle écoulé, il n'y eut guère de différence. Parmi les philosophes notables de cette période, en France du moins, je n'en trouve que deux qui n'aient pas été pourvus des grades universitaires spécialement destinés à l'enseignement philosophique; il est vrai que ce sont les deux plus grands : A. Comte et Renouvier. Aujourd'hui, il en est autrement. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les tables de la *Revue de métaphysique* et de la *Revue philosophique* : les mathématiciens, les médecins, les physiciens, les biologistes, les juristes y sont au moins aussi nombreux que les agrégés de philosophie. Un grand changement s'est produit dans l'orientation des études : les savants deviennent philosophes; les philosophes, en revanche, éprouvent bien le besoin, mais n'ont pas toujours les moyens — ou le courage — de se faire savants. « Vous n'aimez pas la science! » leur dit durement M. Bouasse. Vous parlez de choses que vous ne connaissez pas, et vous débitez des formules que vous êtes totalement incapables de comprendre.

M. Bouasse n'a pas tout à fait tort. Si l'on n'y prend garde, le temps n'est pas éloigné où les professeurs de philosophie ne pourront plus être comptés parmi les philosophes. Il y a lieu d'aviser.

Mais avant d'entreprendre et même de proposer une réforme, quelques considérations sur les réformes en général et leurs chances de succès ne seront peut-être pas inutiles.

Quand on se propose de transformer un vieux bâtiment pour le mieux adapter aux besoins de ses habitants, on peut se borner à en changer les peintures. C'est tout un bouleversement. Il faut tout déménager, il faut gratter, brûler, lessiver, puis repeindre, laisser sécher, et enfin emménager de nouveau. Tant que le local sera livré aux ouvriers, on vivra dans le provisoire. Quand tout sera fini, l'édifice paraîtra tout transformé; on aura une demeure plus propre, plus saine, plus plaisante à voir, mais la disposition intérieure n'étant pas changée, les êtres de la maison passeront par les mêmes couloirs, s'installeront dans les mêmes pièces, s'y livreront aux mêmes occupations et reprendront toutes leurs habitudes.

C'est ainsi que se sont faites un grand nombre de réformes universitaires. C'est ainsi, par exemple, qu'on a rafraîchi le baccalauréat. On a remplacé tel livre de Cicéron par tel livre de Tacite, changé la manière de compter les points, nommé autrement ce qui avait cessé de plaire, bref, par des mesures très soigneusement étudiées et parfois très sages, on a dressé en pied un baccalauréat nouveau, qui a, il faut le reconnaître, meilleure mine que l'ancien. Aujourd'hui, c'est le baccalauréat moderne qui paraît suranné, malgré son nom. Il a l'air copié sur l'ancien. Tandis qu'on habillait de neuf le baccalauréat classique, les vêtements du moderne semblent avoir été taillés dans les vieilles frusques de son aîné.

Il est quelquefois possible de transformer un vieux bâtiment sans beaucoup de remue-ménage, par exemple en perçant une porte au bon endroit. L'aspect n'en sera que faiblement changé; les hôtes ne s'y trouveront pas dépaysés, mais on n'y circulera plus de la même manière, et la vie ultérieure y pourra être toute renouvelée. Telle est la modification que je propose d'apporter à la licence de philosophie.

Un changement facile à opérer et qui aura de grandes conséquences, on pourrait croire, à première vue, que c'est la bonne manière de réformer. Notre université est un labyrinthe, où des esca-

liers, des corridors et des enfilades de pièces s'entremêlent sans se communiquer. Il faut choisir avec réflexion la porte par laquelle on y entre : une fois le seuil franchi, le chemin est tracé jusqu'au bout. On s'arrêta à tel palier plutôt qu'à tel autre, on stationnera plus ou moins longtemps dans telle antichambre, mais on ne pénétrera pas, on ne jettera pas même un coup d'œil dans les voies parallèles et voisines. Il serait bon de pratiquer des ouvertures dans ces cloisons, d'abattre quelques-unes de ces barrières. L'idée a fait quelque bruit sous le nom de *pénétration universitaire*.

Mais, quand on y réfléchit, on se persuade aisément qu'une telle réforme est difficile à faire accepter; elle est trop simple en ses moyens, et trop efficace en ses conséquences. Notre pays est à la fois très révolutionnaire et très conservateur. Il réclame des réformes, et il les entreprend, mais comme il a très peur des changements, il se plaît surtout aux réformes qui ne changent rien. Qu'il s'agisse de convoquer le Conseil supérieur, de nommer commissions et sous-commissions, avec présidents, secrétaires, rapporteurs, de faire des enquêtes, de les discuter dans les journaux, de pétitionner, de bavarder, avec la langue ou avec la plume, il s'amuse de toute cette agitation. Et puis ce qui est, ce qui a été longtemps a beaucoup d'ennemis; c'est une joie d'en faire table rase. Mais c'est à la condition que ce qu'on institue ressemble à ce que l'on supprime. On aime à faire disparaître les vieilles peintures, et on n'y va pas de main morte, témoin le premier article du décret du 8 août 1890, ainsi conçu :

Art. I. — Il est substitué aux baccalauréats ès lettres, ès sciences, ès sciences restreint pour la partie mathématique un baccalauréat unique de l'enseignement secondaire classique.

A la bonne heure! voilà qui est net et catégorique. Maintenant, il faut repeindre à neuf, et c'est à quoi tendent les articles suivants du même décret, lesquels divisent ce baccalauréat unique en trois parties, correspondant aux trois baccalauréats supprimés. Voilà les réformes qui réussissent, celles qui bouleversent tout, et qui conservent tout, qui donnent la joie de la nouveauté sans déranger les vieilles habitudes.

Mon projet de réforme de la licence philosophique ne supprime rien de ce qui existe; il ne réjouira personne par la disparition d'aucune institution surannée; en revanche, il ne peut manquer de

transformer profondément l'enseignement philosophique. Double raison pour qu'il soit mal accueilli.

Il faut donc que je m'applique de mon mieux à le défendre.

On donne le grade de licencié de philosophie à quiconque a subi avec succès la *partie commune* de l'examen de la licence ès lettres, plus des *épreuves spéciales* portant sur la philosophie et l'histoire de la philosophie. Il continuera à en être ainsi; mon projet, je le répète, ne supprime rien. Il est bon qu'il y ait des philosophes lettrés, munis d'une forte éducation classique, habiles à parler et à écrire, versés dans la connaissance des langues et des littératures antiques et dans celle de l'histoire. Tout au plus demanderai-je pour eux l'autorisation — je ne dis pas l'obligation — de passer la partie commune et la partie spéciale à deux sessions différentes.

Les facultés des sciences sont autorisées à délivrer des certificats spéciaux d'études supérieures, correspondant aux divers enseignements qu'elles donnent; le grade de licencié ès sciences appartient à quiconque a réuni trois de ces certificats. Pourtant la licence ès sciences obtenue avec certains certificats d'études d'un caractère éminemment pratique, telles que la chimie industrielle et la mécanique appliquée, ne confèrent pas le droit d'enseigner. La licence ès sciences ne justifie pleinement son nom, *licentia docendi*, que quand elle témoigne d'études véritablement scientifiques au sens élevé du mot.

Je demande que l'on accorde le grade de licencié de philosophie à quiconque aura obtenu deux des certificats délivrés par les facultés des sciences, et aura, en outre et postérieurement, subi avec succès les épreuves spéciales de la licence de philosophie. Parmi les certificats délivrés par la faculté des sciences, l'aspirant pourra choisir librement sous les réserves déjà formulées; on conçoit, en effet, que des études trop exclusivement dirigées vers les applications industrielles soient une préparation insuffisante à la philosophie. Sans doute la science est une; il n'y a pas plusieurs chimies ni plusieurs mécaniques, mais on peut, dans l'enseignement, se préoccuper davantage d'accumuler des connaissances utilisables et faire moins d'efforts pour envisager la science dans ses principes et dans l'enchaînement logique de ses démonstrations. Ceux qui ont ainsi étudié trouveront l'emploi de leur savoir dans des professions agissantes et lucratives, et leurs diplômes sont des garanties déjà appréciées

parmi les industriels. Mais on exige une autre préparation de ceux à qui l'on confie l'enseignement des sciences. Pour celui de la philosophie il doit en être de même en vertu des mêmes motifs. Or comme la philosophie n'a pas, jusqu'ici, d'applications industrielles, les certificats à caractère éminemment pratique ne pourront pas servir à obtenir le grade de licencié en philosophie.

A côté des philosophes à préparation littéraire, il y aura donc des philosophes à préparation scientifique. Ils auront donné moins de temps à Homère, Sophocle et Virgile, et ce sera regrettable; peut-être seront-ils assez piètres hellénistes et latinistes, et je suis trop partisan de la culture antique pour ne pas m'en affliger. Mais au moins ils traiteront des méthodes scientifiques et de toutes les questions de logique avec compétence et autorité, et quand ils diront à leurs élèves que Descartes a inventé la Géométrie Analytique, ou leur exposeront le principe de la Conservation de l'Énergie, M. Bouasse ne leur reprochera pas d'être des « phonographes ».

Ce n'est pas tout.

Parmi les philosophes — sinon parmi les professeurs de philosophie — on compte beaucoup de médecins. Ils sont aujourd'hui au premier rang des psychologues, ou plutôt ils sont les seuls psychologues. Qui donc oserait encore, au point où nous en sommes, émettre une opinion sur une seule question de psychologie sans avoir jamais étudié ni l'anatomie, ni la physiologie du cerveau et des nerfs? Beaucoup de professeurs de philosophie sont, à cette heure, incapables de lire les écrits de psychologie, et ils ne les lisent pas; ils en ignorent même l'existence. Je me suis entendu poser cette question plusieurs fois, et par des hommes considérables : « Croyez-vous véritablement que la psychologie expérimentale puisse donner des résultats appréciables? » Comme si la méthode expérimentale en psychologie en était encore à donner des espérances! Les professeurs de philosophie qui s'en sont tenus au cours ordinaire des études tel qu'il est tracé dans les programmes universitaires sont réduits à éviter les sujets de psychologie, ils se tournent d'un autre côté, par exemple vers la sociologie, dont ils se croient moins éloignés.

Aussi a-t-on souvent répété, comme une sorte d'aphorisme, que la psychologie n'est pas de la philosophie. Je crois me souvenir de l'avoir lu dans dans un écrit de M. Paulhan. La psychologie, dit à

son tour M. Bouasse, « n'est pas plus de la philosophie que la botanique » (art. cité, p. 52). Que faut-il entendre par là, sinon que les philosophes officiels, ceux qu'un titre universitaire autorise à se dire philosophes, sont généralement étrangers à la psychologie, ou tout au moins suspects d'incompétence?

Les médecins, si naturellement conduits aux recherches psychologiques par la physiologie, par la pathologie mentale et la psychiatrie, par l'art d'interroger des malades, par la nécessité de critiquer leurs réponses, gagneraient beaucoup à compléter leur savoir par des études philosophiques solides et spéciales. On a vu plus d'une fois des philosophes, fréquentant ou visitant les cliniques, étonner les médecins par une façon plus claire de poser les problèmes psychologiques, par un art plus habile de les diviser, par une plus grande habileté à formuler exactement les faits observés. L'ancienne psychologie introspective n'est pas du tout négligeable. Surtout il existe dans la terminologie psychologique un dualisme regrettable, les médecins psychologues et les psychologues à préparation littéraire ne parlant pas le même langage. Il y a là deux courants d'études qui gagneraient à se mêler.

Sans doute on voit des médecins étudier la philosophie, et des philosophes étudier la médecine. Au prix de quelles difficultés? Eux seuls le savent. Ce n'est qu'à force de démarches, ce n'est que par tolérance et grâce à de véritables irrégularités administratives qu'ils obtiennent l'accès aux registres d'instruction et aux salles de cours. N'est-il pas singulier que des hommes avides de s'instruire rencontrent des obstacles presque insurmontables dans l'organisation étroite et rigide de l'enseignement, que les secrétariats des facultés puissent les entraver en leur opposant des règlements? Là est la raison de notre infériorité présente en psychologie. Tandis qu'en Allemagne et en Amérique les études psychologiques sont florissantes parce que professeurs et étudiants ont reçu la double culture scientifique et philosophique, elles sont languissantes en France et restent le privilège à peu près exclusif d'un petit nombre de médecins qui se sont faits philosophes, et de philosophes qui se sont faits médecins.

Il y a donc lieu de percer aussi une porte de communication entre la faculté des lettres et la faculté de médecine. C'est pourquoi je propose de conférer le grade de licencié de philosophie à ceux qui, préalablement pourvus du doctorat en médecine, auront en outre

subi avec succès les épreuves spéciales de la licence de philosophie.

Ce n'est pas tout encore.

La Sociologie a pris une place considérable dans le cycle des études philosophiques. Nul ne songe à l'en exclure; nul n'oserait dire qu'elle n'est pas plus de la philosophie que la botanique. Légitimement et irrésistiblement envahissante, elle absorbe en les transformant la plupart des problèmes qui furent toujours la préoccupation des philosophes. Je me refuse, pour ma part, à en séparer, non seulement la morale, mais la logique. Je ne consentirai pas davantage à l'isoler de la psychologie par une démarcation profonde, car, si une société ne peut être considérée abstraction faite des individus qui la composent, l'individu ne peut pas non plus être considéré abstraction faite de ses relations sociales : la pensée humaine, par exemple, ne peut pas plus être étudiée indépendamment du langage, qui est un phénomène social, que le langage indépendamment de la pensée. Individu et collectivité sont deux termes corrélatifs et contraires : or les contraires, dit Aristote, sont objet d'une même science.

Un grand nombre de nos sociologues, et non les moindres, sont des jurisconsultes. Oh! je sais des sociologues qui protesteront. Ils diront que l'étude de la procédure est une assez médiocre préparation à une science quelconque, et à la sociologie en particulier, que l'homme de loi est enclin à ne voir dans les phénomènes sociaux que les phénomènes juridiques, qu'il a une tendance à juger les institutions plutôt qu'à les expliquer, qu'il se place, pour les juger, au point de vue du droit positif de son temps et de son pays, qu'enfin ses écrits sont souvent des plaidoyers ou des réquisitoires plutôt que des livres de science. Il faut en conclure que l'étude du droit est une préparation incomplète à la sociologie, et non pas qu'elle soit mauvaise en elle-même. On ne peut pas reprocher aux sociologues d'être versés dans la connaissance des lois; on peut seulement regretter que quelques-uns d'entre eux n'aient pas suffisamment médité les problèmes philosophiques et leur histoire.

En fait, un assez grand nombre d'étudiants en droit suivent les cours de philosophie de la faculté des lettres. Les professeurs de philosophie les y encouragent, mais les professeurs de droit les en détournent. Pour un étudiant en droit, s'exercer au raisonnement et

à la méditation sous la direction du professeur de philosophie, être curieux de vérité et avide de sagesse, développer en soi l'esprit d'analyse, c'est-à-dire la pénétration et la profondeur, et l'esprit de synthèse, c'est-à-dire la généralité et l'élévation, c'est une sorte d'irrégularité, que ses professeurs principaux voient d'un mauvais œil, et dont il se cacherait, s'il le pouvait. Et il faut reconnaître qu'il ne peut guère préparer sa licence de philosophie, avec toutes les études littéraires qu'elle comporte, sans sacrifier quelques cours de droit. Or ces études littéraires lui sont imposées, à moins qu'il ne se résigne — ce qui n'est guère dans nos habitudes — à suivre les cours de philosophie en auditeur bénévole, sans faire sanctionner ses connaissances acquises par un diplôme.

Il y a donc lieu de percer une troisième porte de communication entre la faculté de droit et la faculté des lettres. C'est pourquoi je propose que le grade de licencié de philosophie soit encore donné à quiconque, préalablement pourvu du grade de docteur en droit, aura en outre subi avec succès les *épreuves spéciales* de la licence de philosophie.

En somme, il s'agit de mettre les examens et les diplômes d'accord avec la manière dont se font en réalité les études. Car, n'en déplaise à M. Bouasse, les professeurs de philosophie ne manquent point de *ce qui doit être*, en effet, *leur apanage, à savoir l'esprit d'examen et de critique, le doute philosophique*, au point de méconnaître l'insuffisance de leur préparation scientifique. Je soutiens contre lui qu'ils *aiment la science*, et c'est pourquoi ils s'efforcent tardivement de réparer comme ils peuvent les lacunes de leur éducation. M. Bouasse est injuste à leur égard en supposant qu'ils ne possèdent que les connaissances dont leurs diplômes font foi. Et il le sait bien ; car il prend soin de nous avertir qu'il parle d'un être *qui n'existe pas*, « l'être *imaginaire* », qui se serait docilement contenté d'accumuler les connaissances exigées par les programmes. Ce qui est fâcheux, c'est justement cette divergence entre les études imposées à l'étudiant et celles qu'il se sent obligé de faire. Pour une partie considérable de son éducation il est livré à lui-même, privé de direction, de cours, de laboratoires, réduit à se débrouiller de son mieux dans les livres, ou à obtenir officieusement de la bienveillance de ses collègues les conseils et les secours dont il a besoin. Il en résulte qu'il étudie les sciences trop tard, et qu'il les étudie mal. L'Uni-

versité devrait pourtant, d'une manière régulière et officielle, fournir aux travailleurs les moyens de s'instruire. C'est pour cela qu'elle est faite.

Je m'attends à des objections. J'en veux au moins prévenir une.

Les examens de licence ne sont pas destinés à donner à la France des savants, des lettrés, des historiens, des philosophes, mais à donner à l'Université des professeurs. Il ne faut voir ici qu'une question de pédagogie. Le progrès des recherches philosophiques en France peut à bon droit préoccuper les universités, l'Institut, le Collège de France, et tous ceux qui travaillent à l'avancement des sciences; mais ici, il s'agit de la classe de philosophie dans les lycées et collèges de l'enseignement secondaire. Or cette classe est généralement très bien faite. Le personnel enseignant préparé avec le système actuel est excellent. Il a sur les élèves une action bienfaisante, profonde et durable. Ces jeunes intelligences déjà ouvertes et affinées par les études littéraires, mais encore assez enfantines, mûrissent à souhait pendant leur année de philosophie. Les idées s'élargissent, le raisonnement s'affermit. M. Bouasse lui-même, qui n'est pas tendre pour les professeurs de philosophie, se plaît à reconnaître leur talent, leur éloquence, l'élévation de leur pensée, la générosité de leur caractère. En sera-t-il de même quand on aura mis à leur place des mathématiciens, des physiciens, des naturalistes, des médecins, des avocats? Pourquoi vouloir changer ce qui est bon?

Cette objection m'a déjà été adressée; et comment ne me toucherait-elle pas? Elle est si flatteuse pour le personnel auquel j'ai longtemps appartenu! La réforme que je propose a, il est vrai, le grave inconvénient de changer quelque chose. C'est pour cela que je la propose; c'est aussi pour cela que j'aurai de la peine à la faire accepter. Trop simple pour flatter notre manie révolutionnaire, trop effective pour satisfaire notre esprit conservateur. Qu'on veuille bien, cependant, l'examiner avec attention : elle respecte tout ce qui mérite d'être conservé. Je ferai remarquer d'abord qu'il n'est pas question de toucher au programme de la classe de philosophie. Les mêmes matières seront enseignées. Auront-elles moins d'attrait ou moins de portée quand elles le seront par des hommes compétents et en termes moins vagues? Ce qui forme et mûrit le jeune philosophe de nos lycées, c'est la méditation et la discussion des plus

hautes questions qui intéressent la nature intellectuelle et morale de l'homme; c'est une gravité de pensée et de langage nouvelle pour lui; c'est, en somme, le caractère des sujets traités au moins autant que la valeur personnelle du professeur.

Celle-ci même ne sera pas diminuée. Je ne propose pas non plus de rien changer aux épreuves spéciales de la licence de philosophie. Notre mathématicien, notre physicien, notre naturaliste, notre médecin, notre avocat seront obligés d'étudier la psychologie, la logique, la morale, l'histoire de la philosophie ancienne et moderne. Ils devront s'astreindre à lire Aristote et Platon. Ils seront peut-être de médiocres hellénistes; mais Auguste Comte et Maine de Biran lisaient-ils Aristote dans le texte? Puis ceux qui dirigeront leurs études de ce côté apprendront le grec pour lire Aristote comme nous apprenons l'allemand pour lire Kant et Hegel. M. Paul Tannery, qui est polytechnicien, M. Gaston Milhaud, qui fut professeur de mathématiques spéciales, savent le grec aussi bien qu'il leur est nécessaire de le savoir. Croyez que la préparation de cet examen de philosophie ne tentera pas les savants étroitement spécialisés. Le programme en est assez étendu pour être une garantie très sérieuse. Les avocats, médecins, physiciens, mathématiciens qui oseront l'affronter seront bien réellement des philosophes. Devenus professeurs, leur enseignement ne sera ni moins élevé, ni moins généreux, ni moins éloquent que celui de nos philosophes humanistes; il sera seulement plus près de la science, et aussi plus près de la philosophie, de celle qui se fait ailleurs que dans les classes de nos lycées et collèges.

EDMOND GOBLOT.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE SACRIFICE

Cette étude pourrait aussi bien s'intituler : à côté de la morale. — A côté de la morale, pour trouver, dans l'ordre pratique même, une place distincte à la religion.

On sait la situation difficile où celle-ci a été mise. — Autrefois, elle se présentait revêtue d'une autorité surnaturelle qui la rendait indiscutable, intangible : or, en face d'elle, se sont élevées peu à peu de nouvelles autorités, discrètes sans doute et purement naturelles, mais si bien reconnues par les esprits cultivés qu'ils sont rares aujourd'hui, ceux qui consentiraient à s'y soustraire. L'histoire, d'ailleurs, a appris à quoi s'en tenir sur l'autorité surnaturelle d'autrefois. C'était celle du collectif en opposition avec l'individuel, et surtout de l'ancien en opposition avec le nouveau. Et, s'il n'y a pas lieu, *a priori*, de préférer l'individuel et le nouveau au collectif et à l'ancien, l'inverse n'est pas non plus justifié. En définitive, comment en décider sinon par un libre examen qui, lui-même, porte atteinte au privilège de la religion? — Contestée dans sa forme, elle a été en même temps dépossédée de sa matière. Elle réunissait dans une synthèse puissante, mais confuse, nos diverses activités spirituelles, et ainsi elle tenait lieu à la fois de science et de philosophie, de morale, d'art, et même de loi sociale : or, avec le temps et les progrès de l'esprit, chacune de ces activités a donné naissance à une discipline particulière et indépendante, de sorte que le domaine primitif de la religion s'est peu à peu rétréci, diminué, et qu'on se demande maintenant s'il lui reste encore une fonction propre, un objet propre. — Mais, si elle n'a plus d'objet propre, et si, d'autre part, elle doit renoncer à son autorité privilégiée, que peut-il donc lui rester? Un état d'esprit? Une disposition particulière du sujet? Un sentiment spécial? Pas même cela. Comme les autres sentiments, le sentiment religieux se caractérise, non par lui-même, mais par la

fonction qui le produit et par l'objet qui donne lieu à cette fonction. Que l'objet religieux disparaisse, et le sentiment religieux disparaît aussitôt avec lui.

On sait aussi que les conseils dont s'est inspirée la religion n'ont pas été toujours ceux qui convenaient à cette situation difficile. — Le plus souvent, on l'a poussée à résister, et le moins qu'elle ait pu faire dans ce sens a été de retenir à son profit, soit un droit de contrôle, de direction, sur les disciplines émancipées, soit une partie de leurs attributions, la partie la plus délicate, ou bien la plus élevée. Cette résistance s'est manifestée surtout dans l'ordre pratique. Tandis que les concessions à la science se sont peu à peu étendues, la morale semble subir toujours les mêmes rigueurs de la part des théologiens attachés à la tradition. Quelques-uns déclarent bien qu'ils « n'aiment pas à voir diminuer le rôle de l'éthique naturelle », laquelle, disent-ils, doit « substituer à l'obéissance pure et simple, à l'humble et charbonnière soumission des masses, une obéissance éclairée, sûre de sa marche et de ses résultats »; mais ils ajoutent aussitôt cette condition : que la religion fournisse à la morale son principe et sa fin, et qu'elle « garantisse d'une façon claire la valeur et le caractère obligatoire de l'idéal humain ». Comment la morale pourrait-elle éclairer et assurer une soumission qui doit l'éclairer et l'assurer elle-même? Ne cherchons pas à le savoir. Constatons seulement qu'on continue à lui refuser les droits et la dignité d'une discipline vraiment indépendante. Après tout, c'est regrettable pour la religion plus que pour elle-même, car, ces droits, elle finira bien par les obtenir et, s'il le faut, aux dépens de la puissance qui les lui conteste. — D'autres fois, au contraire, la religion a été sollicitée à s'abandonner en quelque sorte elle-même. C'est ce qu'elle a fait, par exemple, dans la théologie inspirée de Kant. Là, elle repose entièrement sur la morale; elle n'en est même que le prolongement. En définitive, elle n'a gardé ni valeur propre, ni existence distincte. C'est la morale qui la justifie, et c'est aussi la morale qui lui fixe ce qu'elle doit faire pour la servir. Supprimez la morale, et il ne sera plus question de la religion. Et encore la religion joue-t-elle là un rôle positif, bien que subordonné : c'est plus que ne lui permettent d'autres métaphysiciens, qui croient pourtant lui faire sa part. Les uns, en effet, se bornent à « rattacher la loi du devoir à Dieu législateur, comme ils rattachent les axiomes mathématiques à Dieu vérité ». Les autres, n'ayant pas à leur disposition une franche affir-

mation de Dieu, estiment suffisant de laisser planer sur la science et la morale une sorte d' « anxiété spirituelle », une vague aspiration vers l'infini, vers l'éternel, vers l'idéal. En vérité, y a-t-il là une fonction véritable, efficace, une source de lumière et de joie? Il est permis d'en douter. D'autres enfin ont prétendu honorer la religion en lui réservant le symbolisme irréfléchi qui précède et prépare la pure lumière de la raison philosophique. Aussi bien, pourquoi ne lui ont-ils pas conseillé tout simplement de prendre son parti de sa déchéance?

On sait enfin que la solution la plus favorablement accueillie aujourd'hui par la philosophie, c'est de conserver à la religion, à défaut de l'universalité concrète, une sorte d'universalité abstraite. Disons plus justement : une universalité de principe ou de fin. Puisque la religion ne peut remplir comme autrefois toutes les fonctions, pourquoi ne se consacrerait-elle pas à les unifier? Voilà assurément un objet important, et qui lui épargnerait les conflits avec les disciplines émancipées. Il ne se dissout pas, en effet, dans la multitude des objets particuliers; il les dépasse tous, en même temps qu'il reste dans le plus étroit rapport avec tous. C'est à un objet analogue que s'est attachée la philosophie, dans le domaine plus restreint de la science, lorsque les sciences particulières ont fait à son égard ce qu'elle-même et les autres disciplines avaient déjà fait à l'égard de la religion. Cependant voici encore des difficultés. — Comment entendre cette fonction d'unification? S'agit-il seulement d'une unification de pensée? Dans ce cas, la philosophie suffit. Car, si la philosophie appartient à la science, elle ne borne pourtant pas son objet à la science. Ce qu'elle étudie scientifiquement, ce ne sont pas seulement les processus scientifiques, ce sont tous les processus généraux de l'esprit. A cette œuvre, tour à tour régressive et progressive, la religion n'aurait rien à ajouter. — Il en serait autrement s'il s'agissait d'une unification plus large et plus profonde, d'une unification de toutes les activités de notre esprit, disons, puisque les formules et les mots propres nous font défaut, d'une unification mystique. Cette fois, on proposerait bien à la religion un domaine incontesté, un objet lui appartenant à elle seule. Ajoutons que nous tenons cette unification pour possible, bien qu'extrêmement difficile. Mais, d'autre part, elle est soumise à des conditions qui l'empêchent d'être immédiatement réalisée. Elle ne saurait être que le dernier aboutissement de l'œuvre religieuse.

L'exemple de la philosophie, déjà invoqué, peut nous éclairer à ce sujet. Celle-ci ne s'est élevée à son objet universel qu'en s'appuyant sur l'élément subjectif graduellement éliminé des sciences particulières ; elle a dû se borner à la psychologie, et devenir ainsi elle-même une nouvelle science particulière, avant de songer sérieusement à se poser comme science générale. De même, la religion ne réalisera l'unification de l'esprit, que si elle réussit préalablement à se fixer un objet particulier, à l'aide de ce qui aura été éliminé par les autres disciplines particulières. — Et, en somme, telle doit être, pour le moment, sa visée principale : à côté de la science, à côté de la morale, à côté de l'art, à côté de la loi sociale, chercher, non pas un ordre entier (il n'en reste pas), mais, dans tous les ordres, un élément laissé en disponibilité et capable de faire un heureux contrepoids aux précédentes disciplines.

Nous sommes ainsi amenés à notre sujet spécial : le sacrifice. — Voilà, en effet, dans l'ordre pratique, et à côté de la morale, la part principale de la religion. Ordinairement, il est vrai, on a sur le sacrifice des idées qui s'opposent à cette thèse. La doctrine courante en fait plutôt la suprême expression de la moralité ; et de grands penseurs sont allés jusqu'à y ramener la morale tout entière. Mais cette doctrine ne nous paraît pas acceptable. Elle souffre d'une confusion qu'il importe de dissiper. Loin d'offrir le type par excellence de l'action morale, le sacrifice est avec celle-ci en opposition directe : c'est ce que nous nous proposons d'établir tout d'abord. Nous montrerons ensuite qu'il n'est point diminué de valeur par ce déclassement, et même qu'il en ressort avec une grandeur, une beauté, et des avantages déterminés, qui le rendent hautement digne de servir de matière à la religion renouvelée.

I

Ou la morale n'est pas la morale, c'est-à-dire la discipline émancipée, mais féconde, dont nous avons parlé, ou bien elle apporte dans notre vie pratique ce que la science apporte dans notre vie théorique : la loi. Là où commence la morale, commence la loi, et là où commence la loi, commence aussi la morale. — Voici en quel sens nous l'entendons :

La loi, c'est-à-dire d'abord : la coordination de nos volitions. —

Comprendrait-on une vie morale qui ne se présenterait pas comme le tout bien lié dont parlaient les Stoïciens? Cette coordination est plus qu'une condition de la morale; à notre avis, elle la constitue. Quel est, en effet, le but de celle-ci? Pour le philosophe qui tient à éviter les cercles vicieux, ainsi que les séries illimitées des pourquoi, il n'y a qu'une réponse acceptable : la morale a pour but d'étendre, d'enrichir, notre puissance volontaire. Et quel est son moyen essentiel? Mettre en ordre, coordonner, nos volitions. Ainsi procédons-nous dans la vie théorique à l'égard des objets donnés. Qu'il s'agisse de saisir la réalité ou de la modifier, notre réaction personnelle est primitivement insuffisante; il faut la fortifier. Mais comment? En la multipliant. D'un côté, on tâchera de réunir dans la conscience le plus grand nombre possible d'objets : ce sera la science. De l'autre, on tâchera de faire surgir dans la conscience le plus grand nombre possible de volitions : ce sera la morale. Or, pour multiplier ainsi notre réaction personnelle, y a-t-il mieux à faire que de la régulariser, que de l'empêcher de se produire inutilement, et surtout en contradiction avec elle-même, bref que d'en coordonner les divers moments, les diverses manifestations? — Ajoutons que cette coordination répondra d'autant mieux aux besoins de la vie pratique qu'elle sera plus rigoureuse. Donc, ici encore, la morale procédera comme la science : elle coordonnera par similarité. Des volitions, elle n'essayera pas de tout retenir. Elle négligera même, autant qu'elle le pourra, ce qu'elles offrent d'accidentel, de variable, en d'autres termes les buts particuliers. Et si elle est obligée d'en tenir compte, du moins elle n'y insistera pas. Ce qui l'intéresse, ce qu'elle tâchera de produire, c'est une poussée générale, uniforme, de la volonté, dans toutes les directions où l'uniformité est réalisable, et, finalement, dans une seule direction embrassant la vie entière. C'est ainsi que la science vise au mouvement le plus rapide de l'esprit, d'abord dans diverses séries formées des éléments communs aux différents objets, puis dans une série unique où viennent, encore par similarité, aboutir toutes les autres. — Enfin, comme celle de la science, l'uniformité de la morale sera continuité d'action en même temps qu'unité de direction. La science ne souffre point de hiatus pour la pensée, et, de même, la morale ne devra point souffrir d'interruption pour l'action volontaire.

De cette conception il résulte que le caractère moral des doctrines est en raison directe de la constance de l'objet qu'elles prennent pour

type du bien. Et voilà pourquoi la morale du plaisir n'est vraiment fondée que lorsqu'elle s'attache à sérier les divers plaisirs. Mais cela suffit; et c'est bien une véritable morale que celle d'Epicure, du seul fait qu'elle bannit les plaisirs violents, qui sont nécessairement inconstants, et qu'en définitive, au lieu de chercher directement le plaisir, elle se borne à éviter ce qui s'y oppose. Elle veille ainsi surtout à ce qu'il ne se produise point d'interruption dans notre intérêt pour les choses, et par conséquent de discontinuité dans notre vouloir. Voilà aussi pourquoi l'on peut tenir la morale du bien, au sens étroit du mot, pour supérieure à la morale du bonheur, même la mieux entendue. Sans doute, la première ne se justifie que par la seconde, et, en outre, elle a l'inconvénient de s'éloigner davantage des sources de l'action volontaire, car les conditions du plaisir, qu'elle prend pour type du bien, tiennent de moins près à la volonté que le plaisir lui-même. Mais, d'autre part, elle offre à notre vie pratique un but plus ferme, plus stable, plus régulièrement accessible. Cela est particulièrement vrai de la morale idéaliste du bien, et surtout de celle qui subordonne, au point de vue de l'excellence, soit la vie esthétique à la vie scientifique, soit l'amour des individus et des petits groupes à celui des grandes collectivités. Voilà pourquoi, enfin, la doctrine stoïcienne et kantienne de la bonne volonté représente le type moral le plus marqué de tous ceux que nous connaissons, car, plus que toute autre chose, plus que le plaisir, plus que les conditions du plaisir, plus que l'intérêt patriotique ou humanitaire, plus que l'art, plus que la science, la bonne volonté dépend de nous seuls, et reste à notre disposition; par elle, le sujet se fait objet, et, dans la même mesure, la continuité de l'action volontaire est assurée.

La loi, c'est-à-dire ensuite : l'obligation de nos volitions. — A parler exactement, cette obligation ne se distingue point de la coordination elle-même. Elle en fait partie à titre de moyen. Mais ce moyen n'a de raison d'être que dans l'ordre pratique, et il suffit à différencier profondément la loi scientifique de la loi morale. Dans l'ordre de la science, en effet, la coordination porte sur des termes donnés, ou supposés tels; elle n'a point à se créer sa matière; la réalité la lui offre, et elle n'a qu'à l'arranger. Si donc le sujet est appelé à y jouer un rôle, c'est uniquement pour prendre possession de l'objet, qui seul importe, et derrière lequel il doit s'effacer. Dans l'ordre pratique, au contraire, la coordination porte sur des termes

qui ne sont pas donnés, qui devront l'être seulement. On peut bien les supposer déjà réels, et c'est même à ce titre qu'on les coordonne tout d'abord. Mais cette coordination préalable n'est pas vraiment pratique. C'est une coordination théorique d'objets pratiques. La coordination vraiment pratique, comme la volonté elle-même, est tournée vers l'avenir, dont elle doit décider. La morale crée ses termes par cela même qu'elle les coordonne. De l'objectivité d'idée, elle doit passer à l'objectivité de fait. Et, comme en cela elle dépend du sujet d'où proviennent les volitions coordonnées, il y a lieu pour elle de prendre des précautions à son égard, de s'assurer de ses bonnes dispositions, bref de le lier à l'objet qu'elle a idéalement formé. C'est bien là ce qu'on peut appeler, selon le langage courant, l'obligation. — Et nous n'hésitons pas à dire que cette loi du sujet est aussi conforme que la loi de l'objet à l'esprit de la morale. Voudrait-on laisser au sujet sa liberté? Se bornerait-on à lui présenter l'objet sous forme de sollicitation? Mais, encore une fois, à quoi vise la morale? A augmenter notre puissance volontaire, et, pour cela, à assurer l'uniformité, la continuité, de notre volonté. Or, si notre liberté reste intacte, ce résultat risque fort de ne pas être atteint. Notre réaction primitive n'est pas seulement insuffisante en force, elle est encore variable, capricieuse, imprévisible. Elle l'est même en présence d'objets particuliers qui ont toute leur valeur en eux-mêmes; à plus forte raison, en présence d'objets, comme ceux de la loi, qu'il faut apprécier indirectement, par leurs antécédents et leurs conséquents, et dont la valeur propre est amoindrie. On s'est demandé s' « il ne serait pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux ». Cette obligation n'a pourtant pas de quoi nous surprendre. Même quand la morale ne parle que de notre bonheur, de notre plus grand bonheur, notre adhésion ne lui est pas assurée; même alors, il y a lieu de nous soumettre à une loi. — Mais n'allons-nous pas être ramenés vers les *a priori* métaphysiques et religieux, auxquels l'idée d'obligation est ordinairement rattachée? Nullement. Nous venons de voir que la loi du sujet, considérée dans son origine, dans sa raison d'être, n'est pas plus mystérieuse, pas plus étrangère au monde de l'expérience, que la loi de l'objet. Elle résulte des nécessités de la morale, telle que nous la comprenons. Car, on l'aura remarqué, nous n'entendons pas faire de la morale elle-même un objet d'obligation. Nous restons libres à son égard. Comment en serait-il autrement? On peut bien

faire valoir en sa faveur les avantages qui en résultent, mais ces avantages sont toujours récusables. En définitive, on n'accepte la morale que parce qu'on le veut bien, que par une libre décision. Seulement, une fois acceptée, elle nous impose ses conditions essentielles, l'obligation aussi bien que la coordination objective.

Demandera-t-on maintenant comment cette loi du sujet peut s'établir? C'est aux différentes doctrines à nous l'apprendre. Et leur réponse nous fournira un nouveau critère pour l'appréciation de leur caractère moral. — Ainsi, nous tiendrons pour les plus avancées (encore ici, les doctrines d'inspiration stoïcienne ou kantienne ne seront-elles pas au premier rang?) celles qui témoigneront du plus vif souci de la règle précise et fixe. On a reproché à Kant de nous présenter le devoir comme « une consigne toute militaire » : c'est bien cependant ce que le devoir doit être. Pour lier le sujet à l'objet, il importe tout d'abord de lui éviter l'indécision sur le contenu de l'objet. D'emblée, il doit savoir ce qu'il doit faire. Hésiter, s'arrêter, ce n'est pas seulement laisser s'établir la discontinuité dans l'action volontaire, contrairement à la loi de l'objet, c'est aussi se livrer aux suggestions dangereuses, aux sophismes, c'est donner aux puissances ennemies le temps de s'accroître et de nous dominer. Or, pour savoir d'emblée ce qu'on doit faire, il faut sans doute des prescriptions universelles, c'est-à-dire valant pour tous les hommes et pour toutes les circonstances : on ne saurait trop insister sur cette nécessité, qui résulte encore d'autres considérations. Mais il faut plus. De même que la science n'a accompli sa tâche que lorsque, après avoir fourni des explications générales, elle a réussi à rendre compte, dans la mesure où cela lui est possible, et à l'aide de ces mêmes explications générales, des particularités de ses objets, de même la morale, après avoir établi des maximes universelles, est encore appelée à tirer de celles-ci les prescriptions spéciales à chaque individu. Car enfin, si la morale ne tend qu'à une poussée générale de la volonté, encore doit-elle faire converger vers ce but les circonstances, les fonctions, les aptitudes, les dispositions particulières à l'agent. Et, pour cela, la loi doit, par des synthèses appropriées, se particulariser elle-même. D'ailleurs, ne sait-on pas que les maximes universelles risquent, dans certains cas, de se contrarier, ou bien donnent lieu à des difficultés d'interprétation? Ainsi, de nouveau pourrait apparaître l'indécision du sujet. Il faut donc l'éviter par une sorte de tableau de devoirs

aussi détaillé, aussi précis, aussi strict, que possible. Et, dans la mesure où les doctrines faciliteront cette tâche, dans la même mesure elles assureront l'obligation et accuseront leur caractère moral.

Nous tiendrons également pour les plus avancées celles qui témoigneront du plus vif souci de l'autorité de la loi. Savoir aussitôt ce qu'on doit faire n'est que le commencement; il faut encore être déterminé aussitôt à le faire. Sans doute, la connaissance, surtout quand elle est ferme et précise, entraîne l'action. Socrate n'avait pas complètement tort à cet égard : c'est une causalité puissante que celle de l'idée. Cependant il y a lieu de la fortifier encore. — Et d'abord, puisque la sollicitation directe de l'objet est insuffisante, pourquoi ne pas y ajouter celle qui dérive du prestige de la loi? La morale s'efforcera donc de mettre en relief la valeur de celle-ci, d'y attirer constamment l'attention, d'inspirer pour elle le « respect » dont Kant a parlé. Pourquoi même ne ferait-elle pas ressortir son caractère intangible, sacré? Il n'est pas nécessaire pour cela de recourir à des explications métaphysiques, vaines d'ailleurs, il suffit de rappeler l'acte libre par lequel nous avons déjà adhéré en principe à l'œuvre de moralité. Voilà une racine assez noble pour la « noble tige » du devoir. — Mais nous n'avons encore là qu'une obligation venant de l'objet. La morale fera bien d'y joindre une obligation d'origine subjective, issue de la volonté même de l'agent, une sorte d'engagement solennel, de serment de fidélité, un acquiescement anticipé à tout ce que la loi propose, de telle façon que nous soyons liés une fois pour toutes et que, à l'éveil du moindre désir contraire à la loi, à la moindre velléité de discussion critique qui viendrait nous détourner de l'action, nous nous sentions sous le coup d'un « tu dois » décisif, irrésistible. C'est encore une manière de faire passer le sujet dans l'objet, et d'assurer la réalisation de la coordination morale.

Ces explications, trop courtes en elles-mêmes, sont peut-être trop longues à cette place : nous ne pouvions cependant nous en dispenser pour l'étude du sacrifice. Considérons celui-ci maintenant : un singulier contraste va nous frapper. — Ou bien le sacrifice n'est pas le sacrifice, celui du moins que nous concevons et que l'humanité glorifie, ou bien il apporte dans notre vie l'opposition à la loi.

D'abord, à la loi de l'objet. — On ne niera pas, en effet, qu'un de ses caractères objectifs ne soit l'intensité, une extrême intensité.

Sans ce caractère, un acte peut bien participer de la nature du sacrifice, mais il ne saurait être un sacrifice complet. L'humanité n'a jamais hésité à cet égard : il faut que le sacrifice coûte, coûte beaucoup, à celui qui l'accomplit. Et, par cela même, il doit être une démonstration décisive de puissance intérieure, une énergique réaction de nous-mêmes contre les déterminations psychiques ou physiques qui nous entraînent. Seules les grandes âmes, en leurs moments de haute vie spirituelle, en sont capables, pense-t-on. Mais, par cela même aussi, ne doit-il pas laisser après lui un affaissement, une indigence temporaire de force, qui s'oppose à sa répétition? Quelquefois même c'est la disparition de toute activité, c'est la mort, qui en résulte. Comment donc trouver en lui l'objet d'une suite ininterrompue de volitions? Non seulement il ne saurait donner par lui-même l'uniformité de la loi, mais encore il la détruit expressément.

Il est vrai que parfois l'accomplissement de la loi demande aussi une haute intensité de force volontaire. Du moment que nous coordonnons nos volitions, nous nous mettons en demeure de choisir entre elles, et choisir est en un sens renoncer. Or, il est des cas où ce renoncement devient extrêmement pénible. Par exemple, l'homme qui doit se priver des joies de la science et de l'art pour entretenir sa famille, ou du charme d'une grande affection pour éviter d'en froisser une autre, est soumis à une dure épreuve; de même, celui qui, pour faire honneur à sa parole, doit résister à des instincts impérieux, à des passions ardentes, qui ont envahi tout son être. Ils ne font pourtant, l'un et l'autre, que se conformer à la loi. Et ce n'est pas seulement à renoncer que nous sommes obligés, mais à agir positivement dans le sens de la plus grande résistance. Ainsi, pour prendre des exemples classiques, l'officier à la guerre, le médecin et la sœur de charité dans les hôpitaux, le pasteur et le magistrat en face de l'arbitraire et de la violence, ne font, eux aussi, en s'exposant à tous les périls de leur vocation, qu'obéir à la loi. Le danger est inscrit dans leur cahier des charges. Implicitement ou explicitement, ils ont promis de le braver. Tant pis, s'ils n'ont pas su ou voulu voir ce à quoi leur vocation les appelle, ou s'ils ont fait des réserves mentales quand ils s'y sont engagés. Leur parole étant ainsi donnée, il serait, de leur part, rigoureusement injuste, rigoureusement contraire à la loi, de se dérober à ces actions, qui pourtant entraînent des fatigues, des dépressions, des souffrances, des usures, analogues à celles du sacrifice.

Remarquons cependant que, même dans ce cas, l'obligation morale n'exige pas l'effort le plus grand que nous puissions concevoir. Le danger, avons-nous dit, est inhérent à certaines fonctions, mais non pas la perte elle-même, qui va quelquefois jusqu'à la mort. La loi ne dit point : « tu te feras tuer à la bataille, tu t'inoculeras cette terrible maladie », mais : « tu iras de l'avant, pour accomplir ton œuvre, quoi qu'il t'en coûte, dusses-tu y périr! » Et il y a toujours une chance pour que cette fin soit évitée. La différence n'est pas à négliger. Combien de gens, en effet, qui, simplement pour obéir à une convention frivole, ou même pour se donner le stimulant d'une grande émotion, acceptent le danger de mort, et qui n'accepteraient pas la mort elle-même! Or le sacrifice est l'acceptation de la mort aussi bien que du danger. — Remarquons aussi, que dans les situations pénibles où nous place la loi, la volonté peut être soutenue par la considération du plus grand bien. Ce n'est pas pour elles-mêmes que la loi les impose, car elles ne laissent pas d'être en discordance avec son esprit, mais pour leurs conséquences. Elles sont destinées à éviter des inconvénients graves ou à procurer des avantages importants. Considérons, par exemple, le rôle de la fonction sociale dans la vie pratique. La fonction sociale n'est pas une chose quelconque, une chose indifférente, au point de vue moral. C'est un moyen de régulariser notre activité, de lui communiquer la continuité et l'unité de direction. Disons plus, c'est déjà une manifestation de la loi, une loi dans la loi. Supposez donc qu'il fût permis, à certains moments, de se dérober aux exigences de la fonction, et aussitôt s'arrêterait la poussée volontaire qu'elle est destinée à assurer. Plus encore, le détachement, l'indifférence, l'irrespect, à son égard, se trouveraient en quelque sorte sanctionnés, et le contrecoup le plus fâcheux pourrait en résulter pour l'ensemble de la loi On voit par là combien la morale est intéressée à ce que chacun reste jusqu'au bout fidèle à sa fonction. Or n'est-il pas permis de concevoir le sacrifice en dehors d'une pareille solidarité, et par conséquent sans l'appui des considérations qui s'y rapportent? Ne visant que son acte particulier, s'isolant dans son effort, il ne suppose rien moins que l'énergie des créations ou des destructions absolues. — Enfin, nous avons dit que, sans l'intensité, un acte peut bien participer de la nature du sacrifice, mais ne saurait être un sacrifice complet : pourquoi ne dirions-nous pas maintenant qu'un acte de haute intensité peut participer de la nature du sacrifice, alors

même qu'il rentre dans la morale à d'autres égards? Nous ne nous refusons pas à admettre la possibilité d'une catégorie mixte d'actions à la fois sous la loi et hors la loi. Sous la loi par leur but, par le contenu de leur objet, elles seraient hors la loi par leur puissance. Disons plus : pour les accomplir selon les prescriptions de la loi, il faudrait dépasser l'esprit et les ressources de la loi. Ainsi pourraient se présenter les actions qui ont motivé les précédentes remarques.

Mais, on vient de le voir, ce n'est pas seulement par son intensité que le sacrifice s'oppose à la loi de l'objet, c'est aussi et plus essentiellement encore, par son but. — Ceci nous amène à la question aussi importante que délicate, des conflits de devoirs. Dans quel sens ces conflits doivent-ils être résolus? Évidemment dans le sens du plus grand bien, c'est-à-dire du plus grand avantage obtenu par la coordination. Mais comment savoir où se trouve ce plus grand avantage, ce plus grand bien? Nous sommes d'avis que l'on n'a pas assez tenu compte à ce sujet d'une distinction, pourtant bien naturelle, entre l'urgence des biens, fondée sur leur valeur comme condition des autres biens, et l'excellence des biens, fondée sur leur valeur propre. C'est pour cela qu'on a proposé des principes inacceptables, comme celui-ci : « l'importance relative des devoirs est en raison de l'importance de leurs objets, et, en cas de conflit, les plus excellents doivent l'emporter » (Janet). Oui, sans doute, les biens les plus importants doivent l'emporter, mais l'importance d'un bien n'est pas identique à son excellence. Ici, elle se mesure plutôt à son urgence. Y a-t-il donc, entre l'urgence et l'excellence, autre chose qu'une différence d'aspect? Certainement. Les biens les plus urgents ne sont pas nécessairement les plus excellents. Au contraire, nous croyons qu'ils forment, avec ces derniers, deux échelles en sens inverse. Il en est des différents biens comme des différentes sciences : ce sont ceux qui résultent des activités les moins complexes, ce sont les plus élémentaires, les plus pauvres, les moins excellents, qui ont le pouvoir de conditionnement le plus étendu. Donc, en cas de conflit, ce sont les moins excellents qui doivent l'emporter. Par exemple, si les recherches scientifiques, les émotions de l'art, ou les fatigues de l'altruisme, compromettent sérieusement notre santé, qui certainement constitue un bien de beaucoup inférieur par elle-même, mais de beaucoup plus urgent par son pouvoir de conditionnement, il est de notre devoir, à moins que notre fonction sociale ne s'y oppose, de

les restreindre, et même d'y renoncer. N'est-il pas plus rationnel de détruire la fleur, ou la feuille, que la tige, la tige que le rameau, le rameau que le tronc ou les racines? Il suffit d'ajouter cette réserve, qui n'est d'ailleurs qu'une explication, car elle découle directement du même principe, à savoir que le bien le plus élémentaire devra être recherché sans complaisance d'aucune sorte à son égard, et seulement dans les limites strictes de son pouvoir de conditionnement. — Telle est la loi. Or le véritable sacrifice la contredit directement.

Passez en revue ses plus hautes manifestations, qui sont aussi les plus indiscutées, les plus authentiques, et toujours vous y trouverez la subordination de l'urgence à l'excellence. Ainsi, au lieu de renoncer à la science ou à l'art en faveur de la santé, on renonce à la santé en faveur de l'art ou de la science. Et qu'arrive-t-il? C'est que, privés de ce bien élémentaire, nous manquons de force pour l'acquisition des autres biens, et pour la prolongation de ceux-là mêmes auxquels nous l'avons sacrifié. Autre exemple : au lieu de dénoncer l'injustice et l'injure qui nous frappent, de maintenir notre dignité et notre droit, de « résister au méchant », nous nous décidons pour le pardon absolu des offenses. Le pardon absolu, disons-nous, car les autres pardons ne sont pas de véritables sacrifices. Et ici nous ne faisons pas allusion seulement à ceux qui provienent de la lâcheté, de l'indolence, du besoin de tranquillité, ou bien de la préoccupation égoïste d'un profit matériel et inférieur. Il en est d'autres, plus relevés, et pourtant qui ne vont qu'à mi-chemin du sacrifice. Par exemple, c'est encore une manière de se faire justice que de se réjouir de l'insuccès de son offenseur, que de le traiter ironiquement, dédaigneusement, ou même de lui faire savoir qu'on a senti l'offense. Pour être un véritable sacrifice, le pardon doit s'envelopper de silence et d'amour. Et qu'arrive-t-il? C'est que nous sommes diminués aux yeux de ceux qui nous attaquent — « qui pardonne aisément invite à l'offenser » —, aux yeux des autres hommes, et finalement à nos propres yeux; c'est que notre puissance sociale est compromise et que bientôt même les moyens nous font défaut pour de nouveaux actes d'amour. Est-ce donc là le plus grand bien que cherche la loi morale et qui doit sortir du conflit des devoirs? Il nous semble que la conclusion contraire s'impose : le sacrifice est l'irrationnel dans la vie pratique; par son but, comme par son intensité, il s'oppose directement à la loi.

Nous objectera-t-on que, si le sacrifice est la négation du plus

grand bien individuel, il peut, en revanche, contribuer au plus grand bien d'autrui, et, par cela même, rentrer dans la loi, qui doit tenir compte et de l'un et de l'autre bien? — Avant de répondre, nous demanderons à faire une distinction, souvent négligée, entre la loi strictement morale et la loi sociale. Au point de vue de la première, qui est la seule dont nous ayons parlé jusqu'ici, le bien d'autrui ne se détache pas de notre bien propre, auquel il contribue, et dont il fait partie, en réalité; il ne vaut pas par lui-même, mais par la conscience que nous en avons, par l'intérêt qu'il éveille en nous, par les décisions qu'il nous fait prendre; il représente un agrandissement de notre vie, exactement comme les autres activités supérieures auxquelles nous nous consacrons, activité scientifique ou activité artistique. En effet, par définition même, la morale se borne à ce qui se passe dans l'individu. Elle coordonne des volitions : or comment pourrait-elle coordonner les volitions d'individu à individu? Ce n'est qu'indirectement qu'elle tient compte de nos semblables; pour elle, ce sont des objets, non des sujets, de volitions. Par conséquent, à son point de vue, la question du bien d'autrui ne saurait être ici une question nouvelle et distincte. Elle rentre dans la catégorie de celles qui concernent le bien individuel. La recherche du bien d'autrui, la vie altruiste, est-elle plus ou moins urgente que la vie égoïste? Voilà tout ce qu'on peut se demander. Et il n'est pas difficile de répondre. La première est plus riche, plus complexe, que la seconde; elle est donc plus excellente. Mais, en revanche, elle en dépend, elle et toutes les autres activités supérieures. Son pouvoir de conditionnement est beaucoup moins étendu. Pour s'intéresser convenablement à la vie altruiste, il faut une base égoïste. Donc, la vie égoïste est plus urgente, et, en cas de conflit, elle doit l'emporter, au moins dans la mesure que nous avons déjà marquée, et qu'il est nécessaire de ne jamais perdre de vue. Mais, encore une fois, ceci n'ajoute ni ne change rien à notre conclusion sur le sacrifice.

Au point de vue de la morale sociale, sans doute, il en est autrement. Cette morale, en effet, coordonne, non plus des volitions, mais des sujets de volitions. Chacun de nous passe à l'état de terme d'un rapport, soit avec les autres sujets, pris individuellement, soit avec la totalité des sujets, avec la société elle-même à divers degrés d'extension. Dans les deux cas, le bien d'autrui se détache de notre bien individuel, prend une valeur propre et directe, et donne lieu à une question distincte. Dans les deux cas aussi, il semble bien que

ce que le sacrifice fait perdre d'un côté, il pourrait le faire gagner d'un autre. — Mais remarquons d'abord que beaucoup de sacrifices n'ont pas de visée sociale, soit qu'ils se produisent en silence, comme le pardon, soit qu'ils aient un but purement abstrait, ou même purement égoïste. Ainsi, par exemple, pourquoi ce savant, ou cet artiste, use-t-il si imprudemment sa vie dans ses travaux? Il se peut que ce soit pour les autres hommes, mais il se peut aussi, et c'est souvent le cas, que ce soit seulement pour l'honneur de la science elle-même, ou de l'art, comme les martyrs religieux pour l'honneur de leur foi. Il se peut encore que ce ne soit que pour lui-même, pour le sentiment de puissance personnelle qu'il y éprouve, pour la gloire personnelle qu'il en espère. Et pourtant, même dans ce cas, son action peut présenter les caractères d'un véritable sacrifice, la subordination de l'urgence à l'excellence aussi bien que l'intensité. — Ensuite, il n'est pas certain que pour tous les sacrifices qui ont une visée sociale, nous puissions retrouver exactement ce qu'ils ont fait perdre. Il faudrait, pour cela, que les hommes qui en bénéficient eussent toujours la même valeur que ceux qui les accomplissent; que, par exemple, les citoyens hautement utiles à la société ne se jetassent pas à l'eau pour sauver des ivrognes ou des voleurs. Il faudrait aussi que la bonne action de l'un n'incitât jamais à la mauvaise action de l'autre; que, par exemple, le pardon poussé jusqu'à l'abdication du droit ne fût pas un encouragement à l'injustice, à l'agression, et par conséquent n'apportât pas un germe de désorganisation sociale. Et cela même ne suffirait pas, car à quoi bon un simple échange? La loi sociale ne devrait légitimer le sacrifice que s'il apportait un plus grand bien. Or, prétendrait-on que cette condition est ordinairement remplie? N'est-il pas vrai, au contraire, que ce qui sert le mieux ordinairement les intérêts de la société, ce sont les actions mesurées, régulières, où la recherche du bien propre et celle du bien d'autrui se font un rationnel contrepoids? — Enfin le sacrifice, même dans les cas où il apporterait un plus grand bien, le plus grand bien, ne serait pas en conformité avec la loi sociale, attendu qu'elle ne saurait justifier ce qui porte sérieusement atteinte à l'individu. Dans les rapports des individus entre eux, cela est évident. Nous le croyons vrai également dans les rapports des individus avec le tout. C'est une grosse question, sans doute, que celle de ce tout, qu'on nous présente aujourd'hui comme un véritable sujet, et nous n'oserions pas la trancher

avec la confiance d'autrefois; cependant nous pouvons bien dire qu'il y a loin de la concentration du sujet social à celle du sujet individuel. Dans l'individu, la série a acquis assez de cohésion, peut-être aussi assez de réalité propre, pour qu'il soit légitime de lui sacrifier la valeur de ses termes; et la morale s'en est prévalue, nous le savons. Au contraire, l'ensemble social reste lâche, discontinu; il lui manque un centre où puisse se former une véritable conscience commune, et, par conséquent, tout ce qui est pris sur des consciences individuelles l'est en pure perte, si du moins le bénéfice n'en revient pas à d'autres consciences individuelles. Donc, que la loi sociale impose des limitations à l'individu, et même, si elles sont profitables à tous, de pénibles, de dangereuses fonctions : fort bien, elle en a le droit. Quant au sacrifice proprement dit, il reste hors de ses prescriptions.

Enfin, voici en quelques mots notre réponse à ceux qui se retranchent derrière l'idée d'un plus grand bien dans une autre vie. — D'abord, cette idée est loin d'avoir, pour l'accomplissement du sacrifice, l'efficacité qu'on lui prête quelquefois. On dit, par exemple, qu'elle soutient les sœurs de charité dans leur œuvre si difficile : « il faut bien peiner pour gagner le ciel », répondent-elles naïvement à ceux qui admirent leur vie. En vérité, elles se méprennent sur leurs propres mobiles. Une aussi lointaine perspective ne saurait avoir une telle puissance. Comme l'a remarqué Locke, cette perspective nous laisse ordinairement inertes, même pour les actes élémentaires de la vie morale; nous la négligeons « pour satisfaire des désirs inquiets qui nous portent successivement à de pures bagatelles »; à plus forte raison, est-elle incapable de nous inspirer le sacrifice. Peut-être y contribue-t-elle; à coup sûr, elle n'y suffit pas. — Mais il y a plus : l'idée de cette compensation n'est-elle pas illusoire? Admettons l'hypothèse d'une autre vie : nous ne pouvons raisonner à son sujet qu'en la supposant régie par les mêmes lois que la vie actuelle. Alors, ou bien elle sera la continuation des séries individuelles de celle-ci, et comment admettre que le sacrifice ait, selon les temps, deux résultats si différents; qu'il puisse, jusqu'à un certain moment, ne donner que le moindre bien, et, à partir de ce même moment, produire au contraire le plus grand bien? Ou bien, entre les deux vies, il y aura une solution de continuité, comme entre deux individus de la vie présente, et comment admettre que ce qui appauvrit l'une puisse enrichir l'autre; que le

plus grand bien de la dernière soit fait du moindre bien de la première? Ce qui est injuste dans les rapports de deux sujets coexistants sera-t-il juste quand il s'agira de deux sujets successifs? — En réalité, si l'idée de cette compensation a pu se maintenir si longtemps, c'est grâce à une conception morale qui ne saurait plus être la nôtre. Comme on croyait le sacrifice prescrit du dehors, du dehors aussi il devait être récompensé. Or, il n'est pas récompensé dans cette vie, donc, concluait-on, il le sera dans une vie à venir. Du moment que la sanction se réduit à la valeur intrinsèque des coordinations morales, une pareille conclusion n'est pas admissible. On remarquera, d'ailleurs, le cercle vicieux où l'on risque de tomber à ce sujet. Le sacrifice ne saurait être récompensé dans une autre vie qu'à la condition d'être une action morale; or il ne saurait être une action morale qu'à la condition d'aboutir au plus grand bien, c'est-à-dire d'être récompensé dans une autre vie.

En opposition à la loi de l'objet, le sacrifice l'est aussi à la loi du sujet. — Et d'abord parce qu'il ne saurait être qu'exceptionnel. C'est, avons-nous déjà vu, la conséquence de son intensité. C'est aussi la conséquence de son opposition au plus grand bien. Se représente-t-on un monde où tous les individus, dans toutes les circonstances, violeraient le principe du plus grand bien? Le tolstoïsme a déjà attiré l'attention sur ce point. Nulle vie personnelle, nulle société, ne seraient possibles. L'un renonçant à sa santé, l'autre à son droit, tous à quelque urgente condition de l'existence : quelle désorganisation! quel contresens! Et, de fait, nul ne s'étonne que les sacrifices soient si rares, beaucoup plus rares que les actions morales, même les plus délicates et les plus pénibles. Cela semble inhérent à leur nature. Or la loi du sujet peut-elle le tolérer? Sans doute, elle se prête, nous le savons, à des « injonctions personnelles »; elle se particularise selon les circonstances et les individus. Entendons par là qu'elle synthétise les devoirs généraux, et par cela même les limite, les rétrécit, les uns par les autres, et qu'il en résulte des devoirs propres à chacun et à chaque circonstance. Mais cette particularisation ne suspend pas l'action des devoirs généraux; ils s'imposent toujours avec la même universalité. Pour les devoirs spéciaux, il n'y a pas non plus d'exception. Ils s'imposent rigoureusement aussi souvent que se présentent les circonstances auxquelles ils sont appropriés. Pourrait-il en être de même

pour le devoir du sacrifice? — Tout le monde s'accorde encore à dire que le sacrifice est imprévisible. Tantôt il fait sortir les individus de leur profession, de leurs habitudes, de leur caractère : ainsi, par exemple, lorsque le contemplatif se fait tout d'un coup homme d'action extérieure; ou que le délicat, l'homme habitué à la déférence d'autrui, affronte une foule grossière qui l'insulte et le raille. Tantôt il se produit dans des circonstances qui ne semblaient pas l'appeler, et se refuse à celles qui paraissent lui être favorables. Toujours il frappe de surprise autant que d'admiration. Ceux-là mêmes qui le font rentrer dans la loi lui reconnaissent ce caractère, puisqu'ils voient en lui « la part de l'initiative individuelle » et de l' « invention » que, d'après eux, comporte la loi. Mais justement la loi ne comporte pas d'invention et d'initiative individuelle. S'il en subsiste, c'est malgré elle. Soumettez-lui le sacrifice, et elle s'efforcera aussitôt d'en fixer le mode et le moment précis, de manière à épargner toute hésitation à celui qui doit l'accomplir : autant vaut dire qu'elle s'efforcera d'en supprimer un indiscutable caractère. — Enfin si le sacrifice est exceptionnel et imprévisible, ne pouvons-nous pas ajouter qu'il doit sortir de ce qu'il y a de plus intime, de plus inexplicable, en nous; que nous devons, au moment où il s'accomplit, nous dégager de toute influence étrangère, et ne faire qu'un avec lui; bref, qu'il doit être un acte de pure liberté? Ceci encore est universellement reconnu, implicitement du moins. Par exemple, tiendrait-on pour un véritable sacrifice l'action du soldat qui se serait engagé, poussé uniquement par l'opinion, hypnotisé par son milieu, et dont la vaillance au combat résulterait d'une impulsion héréditaire, d'un instinct brutal, ou d'un simple réflexe défensif? Tiendrait-on pour un véritable sacrifice l'action de l'être débilité qui, sous la fascination d'une personne aimée ou redoutée, braverait les plus grands dangers, accepterait les plus cruels tourments? Non, sans doute. Acte de liberté, le sacrifice échappe donc encore à la loi du sujet, qui a justement pour but de faire échec à la liberté.

Si donc la morale et le sacrifice se distinguent comme la coordination et l'incoordination, du côté de l'objet; comme l'obligation et la liberté, du côté du sujet; des deux côtés, comme la loi et le hors la loi, c'est-à-dire jusqu'à l'opposition; et si cette opposition va grandissant à mesure que la morale se perfectionne et que le sacrifice devient plus pur, la conclusion générale que nous avons dès l'abord

annoncée s'impose. — On a décidé, dans l'Église catholique, de mettre le sacrifice en dehors des actes moraux obligatoires, d'en faire un objet de « conseils », par opposition aux « préceptes » de la vie courante. Ce n'est pas assez. Et d'ailleurs de hautes raisons de prudence morale s'élèvent contre cette doctrine. C'est avec raison que les théologiens protestants lui ont reproché de « détruire l'unité de la famille chrétienne; de créer chez les uns l'orgueil en leur persuadant qu'ils sont au-dessus du reste de l'Église et ont acquis plus de sainteté et de mérite que Dieu n'était en droit de leur en demander; de favoriser chez les autres la médiocrité des ambitions morales » en leur enseignant à se contenter de moins que les premiers; enfin d'appuyer la doctrine de la réversibilité des mérites, qui est en flagrante contradiction avec le sentiment moral. — Ce n'est pas assez non plus que de distinguer, avec certains philosophes, au sein même de la morale, la sphère du bien de celle du devoir, l'une embrassant l'autre, et au delà de l'autre réservant une place au sacrifice. Et l'on a justement objecté à cette théorie qu'il ne faut pas « diminuer l'autorité de la loi » dans le domaine de la moralité; que tout ce qui est moral est obligatoire; qu'il faut bien se garder de « revenir à cette opinion des casuistes si sévèrement condamnée par Pascal et par Bossuet, à savoir qu'entre deux actions à faire, dont l'une serait manifestement meilleure que l'autre, il serait permis de choisir la moins bonne ». — Il y a mieux à faire; il faut, sans hésiter, mettre le sacrifice en dehors de la morale elle-même. On l'a vu suffisamment, ce n'est pas au sein de la morale que l'opposition se produit, c'est entre la morale et un mode de faire qui diffère essentiellement du sien. Si, plus tard, ce mode de faire nous apparaît avec d'importants avantages propres, nous pourrons sans doute l'appeler un bien, mais ce bien ne sera pas de même nature que le bien moral. Il ne lui sera ni supérieur, ni inférieur, il sera autre. A côté du bien continu, uniforme, fait de solidarités étendues et de balances prudentes, ce sera le bien variable, intense, concentré dans un seul acte. On pourra bien dire aussi qu'il se recommande ainsi que l'autre; certes, il ne se réduira pas à une fantaisie de conduite, ou à une simple action de luxe. Mais la recommandation dont il sera l'objet n'aura rien de l'obligation morale : encore une fois, au lieu de restreindre la liberté, elle se confondra avec la liberté; au lieu d'une obligation, ce sera une sollicitation pure.

Ne concluons pourtant pas que l'acte moral et le sacrifice, ainsi

opposés de nature, s'excluent de fait, et que nous soyons appelés à choisir entre eux pour la direction générale de notre vie. Ils peuvent fort bien ne pas se séparer. — Considérons nos volitions au point de vue subjectif : pourquoi n'y aurait-il pas en chacune d'elles la dualité que nous trouvons dans les choses données? Pourquoi l'élément de soumission et celui de réserve à l'égard de la loi ne se joindraient-ils pas pour constituer en sa totalité l'acte pratique, comme le prévisible et l'imprévisible, le similaire et le différentiel, se joignent pour constituer l'objet théorique? De telle sorte que les actes appelés couramment des sacrifices ne seraient, envisagés au point de vue subjectif, que des actes où la liberté à l'égard de la loi dominerait sur la soumission. Cette coexistence, d'ailleurs, n'entraînerait pas celle de deux buts différents pour la même volition. Rappelons-nous à ce sujet la distinction que nous avons faite dans un même acte entre son intensité et son but. Il suffirait, en effet, que l'élément de liberté communiquât à l'acte accompli selon la loi une mesure nouvelle d'intensité, encore compatible avec la loi; et, en sens inverse, que l'élément de soumission communiquât à l'acte accompli librement un esprit de relative sagesse, encore compatible avec le hors la loi. — Du côté de l'objet, cette coexistence n'est pas possible, car une volition s'annulerait elle-même en prenant à la fois deux buts différents : on ne peut vouloir en même temps la loi et l'opposé de la loi. Mais on peut les vouloir successivement, par alternance. Pourquoi donc ne pas admettre, après chaque acte moral, un arrêt quelquefois imperceptible, mais toujours réel, de la coordination, un moment où la volonté se reprendrait en faveur d'un but particulier et incoordonné? De telle sorte que les actes appelés couramment des sacrifices ne seraient, envisagés au point de vue objectif, que des actes accomplis à ce moment d'arrêt avec une exceptionnelle puissance.

Il y a plus; l'acte moral et le sacrifice peuvent fort bien s'entr'aider. Eh ! sans doute, on peut dire qu'ils se diminuent réciproquement par leur coexistence, et que le sacrifice brise la continuité volitionnelle par l'arrêt qu'il impose à la loi. On peut dire surtout que l'habitude de la loi communique à la vie un esprit contraire à celui du sacrifice, et, de même, que le sacrifice empêche de prendre l'habitude de la loi. L'une risque de tuer l'élan, la spontanéité, les généreuses imprudences; l'autre risque de dégoûter des actions calmes et régulières. Ne voit-on pas des gens capables de sacrifices

authentiques, auxquels on serait tenté de dire : « Mais soyez donc justes, tout simplement! » Ainsi que certains esprits, impatients de voir partout du surnaturel, sont devenus dédaigneux des explications scientifiques, ils sont devenus, de leur côté, et avec le même tort, dédaigneux de ce qu'ils appellent les vertus « bourgeoises ». Mais, si le sacrifice, en un sens, met en échec la loi, en un autre sens il aide à l'accomplir. Celui qui s'est élevé, à un moment donné, jusqu'à la résolution du sacrifice, pourra, sous certaines conditions, bénéficier de son effort pour la pratique de la loi. La comparaison classique de la montagne et de la plaine s'impose ici : la hausse physiologique et psychique produite par une ascension alpestre, profite à la vie affairée et régulière de la plaine, qu'elle interrompt cependant. C'est un à côté qui devient salutaire pour elle, tant qu'il reste un à côté, c'est-à-dire tant qu'il ne la bouleverse, ni ne la déprécie. En sens inverse, la vie morale peut préparer au sacrifice. L'accroissement de force volontaire qui résulte de la fidélité à la loi peut servir, à un moment donné, pour le difficile renoncement au bénéfice de la loi. Exactement comme une haute culture scientifique, et surtout philosophique, permet de reconnaître plus aisément l'élément nouveau et imprévisible qu'une demi-culture philosophique repousse. — Enfin, si l'acte moral et le sacrifice peuvent coexister et s'entr'aider, est-il nécessaire de montrer que, comme tous les opposés, ils peuvent et doivent aussi être complémentaires?

De fait, si tout se distingue, s'oppose, se combat, en même temps tout tient à tout, tout est solidaire de tout, dans le monde psychique comme dans le monde physique, dans le monde des volitions comme dans celui des objets donnés. Et cette dernière constatation est bonne à retenir ainsi que la première. Il s'ensuit que la religion, au cas où le sacrifice la représenterait dans l'ordre pratique, ne cesserait d'être unie à la morale. Elle la suivrait partout, non seulement pour lui faire contrepoids, comme un opposé à un autre opposé, mais encore pour agir favorablement sur elle, malgré leur opposition. — Mais la religion trouvera-t-elle ce qui lui convient dans le sacrifice? C'est une part disponible : est-ce aussi une part digne d'elle ?

II

Nos souvenirs du Christianisme primitif semblent autoriser une réponse affirmative. Qui, plus que le fondateur du Christianisme, a

paru agir en pleine spontanéité, et a pris à tâche de déconcerter les formalistes, les méthodiques? Qui, plus que lui, a semblé faire bon marché de la loi, et se mettre en opposition, non seulement avec telle société particulière, mais avec toute société régulièrement constituée? Essayez de faire de la prédication chrétienne une loi, une loi au sens rigoureux du mot, et vous n'y réussirez qu'en la dénaturant. Vous aurez beau expliquer, commenter — on sait avec quelle ingéniosité ce travail a été déjà fait par les théologiens —, par exemple, les recommandations de ne pas résister au méchant, de tendre la joue à l'injure, de vendre ses biens et de les donner aux pauvres, ainsi que certaines paraboles, comme celle de l'enfant prodigue : ou bien vous en atténuerez l'esprit et la force, ou bien vous devrez finalement les laisser en dehors de la morale, de la morale individuelle aussi bien que de la morale sociale. Quant aux actes de Jésus, à l'acte final surtout, le sacrifice de sa vie, l'apôtre Paul l'a lui-même qualifié avec sa véhémence accoutumée, mais avec la plus grande profondeur : au point de vue de la « sagesse humaine », c'est la « folie de la croix ». Or la loi morale est tout le contraire d'une folie. — Toutefois, dans la tradition chrétienne, le sacrifice n'a jamais été séparé de l'ordre moral : pouvons-nous affirmer qu'il gardera sa valeur après cette séparation? Il faut s'en enquérir; et l'étude que nous allons entreprendre à ce sujet sera ainsi une épreuve, en même temps qu'une continuation, de l'étude précédente.

Pourquoi le sacrifice ne vaudrait-il pas en lui-même, directement? Nous l'avons défini, au point de vue objectif, d'abord par l'intensité, ensuite par la subordination de l'urgence à l'excellence : n'y a-t-il donc pas dans ces deux caractères une valeur propre? — Constatons aussitôt qu'ils sont solidaires. D'une part, en effet, les biens les plus urgents, quoique les plus pauvres, sont ceux qui nous tiennent le plus au cœur. Nous les poursuivons d'instinct, et comme par une sourde conscience des nécessités de l'existence, qui concordent généralement avec les nécessités de la morale. On peut dire aussi qu'ils nous coûtent ordinairement moins d'effort que les autres. Le travail qu'ils réclament n'est que préparatoire; il porte sur leurs conditions plus que sur leur activité propre. Une fois en possession de leurs conditions, nous n'avons guère qu'à nous laisser aller pour qu'ils se produisent à notre satisfaction. S'ensuit-il que, dans les cas de conflit, la loi, qui est en faveur de l'urgence, soit toujours

facile à observer? Non, car la loi nous interdit aussi de nous complaire dans les biens inférieurs; non, car la loi doit tenir compte de divers genres d'urgence entre lesquels on ne peut choisir sans regrets douloureux; non, car le besoin des biens excellents peut, en certains cas, contre-balancer notre tendance vers les biens les plus urgents. Mais il s'ensuit que l'accomplissement de la loi, ainsi que nous l'avons déjà démontré, suppose une lutte moins violente, un effort moins intense que le sacrifice. — D'autre part, pour vouloir avec intensité, il faut commencer par se dégager des passions. En effet, comment de ce qui, par définition, marque l'absence d'activité, pourrait sortir une activité exceptionnelle? La prétendue force des passions, non seulement n'a pour but que de servir une faiblesse, mais n'est elle-même que faiblesse. C'est une impulsion fatale, dans son origine comme dans sa fin, donc tout l'opposé de la force volontaire. Et, pour se dégager des passions qui empêchent de vouloir avec intensité, ne faut-il pas également se dégager des biens inférieurs qui, en privant notre esprit de son élasticité, en lui ôtant sa suprématie, deviennent si aisément des objets de passion? Ne faut-il pas porter hardiment sa volonté sur les biens les plus excellents? — On montrerait une solidarité analogue entre les caractères objectifs du sacrifice et ses caractères subjectifs, en particulier celui qui résume tous les autres, la liberté. Il nous suffira donc ici de considérer l'un d'entre eux.

Par exemple, l'intensité : pourquoi n'aurait-elle pas sa valeur propre, tout comme la continuité de l'acte moral? — En tout cas, elle suffit à distinguer du mal le sacrifice. Le mal, lui aussi, s'oppose à la coordination; mais ce n'est pas, comme le sacrifice, pour faire prédominer l'excellence sur l'urgence; il se produit, au contraire, quand on désire les biens élémentaires au delà des limites imposées par la loi; quand on se complaît dans l'inférieur et qu'on le recherche exclusivement pour lui-même, au lieu d'y voir une condition du supérieur. Aussi manque-t-il de force véritable; comme les passions, il coïncide toujours avec un déficit sensible dans la réaction volontaire, avec une crainte lâche de la lutte; c'est toujours un abandon aux tyrannies physiologiques et psychologiques les plus déprimantes. Même dans les cas mystérieux où l' « amour du mal » et la haine de la loi donnent à l'acte mauvais un caractère de révolte, où notre être spirituel s'élève consciemment, expressément, contre l'autorité morale, ne nous y trompons pas, la puissance de la volonté

n'est grande qu'en apparence. Impossible, par conséquent, de confondre le mal avec le sacrifice. — Mais nous pouvons donner une raison plus positive de la valeur de celui-ci. Reportons-nous à l'idée même de valeur pratique. D'après nos explications antérieures, que peut-il y avoir au fond de cette idée, sinon celle de force volontaire? L'acte moral a de la valeur parce qu'il est en conformité avec la loi, mais la loi elle-même n'a de valeur que parce qu'elle augmente la puissance de notre volonté. Et, sans doute, la manière dont elle l'augmente est particulièrement avantageuse. Ce n'est pourtant pas la seule appréciable. Pourquoi celle du sacrifice n'aurait-elle pas une égale valeur? La continuité n'est bonne que pour suppléer à l'intensité : du moment que nous avons l'intensité, la continuité cesse d'être nécessaire. D'ailleurs, qu'on ne se représente pas le sacrifice sans attrait et sans joie. Certes, la joie qu'il apporte ne ressemble guère aux autres joies. Apre comme l'air des sommets, seuls les forts sont capables de la ressentir. Cependant elle est faite pour la nature humaine aussi bien que le bonheur calme et continu de la loi.

A cette valeur directe, joignons l'avantage suivant : le sacrifice nous assure ce qu'on a appelé dans la tradition religieuse le pardon divin. — On sait à quelle grande et difficile question de l'histoire théologique ceci nous ramène. Sans doute, nous ne sommes pas tenus de la poser dans les mêmes termes qu'autrefois. Ordinairement on partait de l'idée que l'homme est obligé d'accomplir la loi, toute la loi, absolument, sous peine d'un châtiment terrible, infini même, après la mort. Or la morale proprement dite ne saurait enseigner rien de semblable. En fait de châtiment, comme de récompense, elle n'admet, nous l'avons déjà rappelé, que les conséquences naturelles de nos actes. S'ils sont bien coordonnés, ils auront les avantages d'une bonne coordination; s'ils sont mal coordonnés, ils auront les désavantages d'une mauvaise coordination. Et ces conséquences ne tardent pas à se faire sentir; elles n'attendent ni une autre vie, ni un jugement final analogue à celui d'un tribunal humain. De plus, elles sont exactement proportionnées à nos actes et à nos sentiments, de telle sorte qu'elles ne se présentent pas avec l'uniformité terrible qui a si longtemps effrayé l'humanité. — Et cependant, nous devons bien constater que nous souffrons plus de nos fautes morales que de nos ignorances et de nos erreurs. Ce n'est pas assez de perdre

le bénéfice de la coordination; à ce châtiment d'ordre objectif, et qui, pour la plupart des existences humaines, n'est pas d'une extrême gravité, s'ajoute un châtiment d'ordre subjectif, à savoir un pénible sentiment de faiblesse, de lâcheté, et même de désobéissance, de rébellion voulue. Nous ne nous sentons pas seulement appauvris, nous nous jugeons encore coupables. Qu'on n'aille pas chercher à ce fait de vaines explications. Il suffit de le rapporter à la double coordination qui constitue la morale et la distingue de la science. On peut dire aussi qu'il résulte de la nature de l'objet coordonné, la volition, qui tient à notre moi de beaucoup plus près que l'objet de la coordination scientifique; et encore de notre habitude essentiellement morale d'attribuer un caractère intangible, sacré, à la loi. Pour ceux qui, consciemment ou inconsciemment, se placent au point de vue de la morale de la bonne volonté, la situation peut devenir tragique. Alors nous souffrons, non seulement de nous sentir loin du terme idéal, non seulement de constater dans notre passé et dans notre présent de nombreuses désobéissances, mais encore de découvrir en nous une foncière infidélité, quelque chose comme le « mal radical » de Kant, ou le péché originel de la tradition théologique. Il n'en faut pas davantage pour que la moralité nous apparaisse en danger, ébranlée dans son principe même. Un contrepoids est donc nécessaire, et l'idée de miséricorde, de grâce, de pardon, répond ainsi à un besoin profond et légitime.

Mais comment obtenir ce contrepoids, qui évidemment ne doit pas être un endurcissement de l'âme, un recul au point de vue moral? De même que la question de la culpabilité, celle du pardon a été ordinairement mal entendue. On a rapporté le pardon à la même source que la justice, et par conséquent, au lieu de les concilier, on n'a pu que les atténuer, au détriment de tous les deux. Ou bien la justice a cessé d'être rigoureuse, le « péché » a perdu de sa gravité, la loi n'a plus été la loi; ou bien le pardon a cessé d'être une grâce, il a été payé, il n'a plus été le pardon. La théologie n'a fait qu'hésiter entre ces deux conséquences, appuyant tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, sans jamais se satisfaire pleinement de ses propres explications. Et certes ce n'est point par un « mystère » juridique comme celui qu'elle a imposé à ce sujet, et dont nous comprenons fort bien d'ailleurs la raison d'être historique, qu'elle pouvait trancher la difficulté. Cependant elle a eu raison de joindre l'idée de pardon à celle de sacrifice. Non pas, sans doute, quand elle

s'est bornée à invoquer un sacrifice étranger accompli à notre place et en notre faveur, mais quand elle a insisté sur la nécessité d'aimer, de reproduire en nous, de « vivre », cet acte de miséricorde. Voici comment, à notre point de vue, on peut entendre un pareil rapprochement.

Il ne s'agit pas, assurément, d'obtenir par le sacrifice la rançon de nos fautes. Ce qui est hors de la loi est aussi hors de la mesure, et par conséquent ne saurait servir à contre-balancer une culpabilité déterminée. Et puis, gardons-nous de détruire le caractère particulier du pardon, qui est essentiellement étranger à la réciprocité de la justice, essentiellement gratuit, nous l'avons déjà remarqué. — Le sacrifice intervient ici tout simplement comme affirmation d'un autre critère que celui de la stricte moralité. Par lui, nous nous mettons hors des avantages de la loi : pourquoi ne pas nous mettre aussi hors de ses rigueurs? Nous renonçons à notre droit sur les gens et sur les choses : pourquoi ne pas nous tranquilliser au sujet du droit des choses et des gens sur nous-mêmes? Et puisque nous oublions momentanément le but de la morale, à savoir le bien uniforme et durable, pour nous concentrer dans notre acte présent, dont la valeur est strictement particulière, pourquoi nous abîmer encore dans la contemplation de solidarités pénibles, dans le regret des causes et la crainte des effets? A chaque moment suffit sa peine, à chaque moment suffit sa joie. Tel est le critère que le sacrifice apporte : c'est celui du hors la loi. De même que nous suspendons partiellement la loi de causalité devant un événement historique qui saisit fortement notre pensée, de même nous cessons de nous appliquer la loi de justice, de doit et avoir, toutes les fois que nous sentons en nous une résolution de sacrifice. Et, au sentiment de notre culpabilité foncière, s'oppose tout naturellement celui de notre souveraineté, même à l'égard de la loi. — « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés », a-t-il été dit, ou, selon une autre version, « car, nous aussi, nous pardonnons » : pour conserver à cette parole toute sa profondeur, gardons-nous bien d'y voir un désir de proportionnalité, une demande de justice. Un simple fait, le passage momentané de notre vie pratique aux spontanéités généreuses, aux bienfaisants oublis : voilà ce qui s'y trouve exprimé. Et c'est le véritable pardon.

Il est vrai que, d'après nos déclarations précédentes, la loi morale doit régir le cours ordinaire de la vie, et que le sacrifice, effective-

ment accompli ou seulement résolu, ne saurait qu'être exceptionnel. Le sentiment du pardon serait donc, lui aussi, exceptionnel? Nous demandons qu'on ne considère pas seulement l'instant où l'on s'élève au-dessus de la loi. Aussi bref que soit notre séjour sur les hauteurs, ses bienfaits se font sentir après lui. Les suites de certains sacrifices font encore contrepoids à la loi. De ces moments exceptionnels, nous rapportons l'assurance qu'il y a un monde où il n'est question ni de plus ni de moins, ni de continuité, ni de durée, où l'on échappe à la solidarité du présent avec le passé et l'avenir; et cette assurance, nous suivant à travers les vicissitudes de notre route, en face même de la règle à laquelle nous devons ordinairement nous sentir étroitement unis, prolonge le pardon, non pas sans doute avec ses joies fortes, avec ses décisives transfigurations, de façon cependant à maintenir la sérénité de notre vie.

Voilà déjà de quoi recommander hautement le sacrifice. Mais nous n'avons vu encore en lui qu'une valeur d'ordre strictement pratique : or, il ne serait pas impossible de constater son utilité dans l'ordre théorique lui-même. — On le sait, ces deux ordres, bien que nettement distincts, ne cessent de s'influencer réciproquement, et le résultat le plus immédiat, le plus incontestable, de l'influence de l'ordre pratique sur l'ordre théorique, c'est de faire prendre en haute considération les idées qui ont une correspondance bien marquée dans l'action proprement dite. Par exemple, la loi de causalité n'est-elle pas redevable à la morale d'une part de l'importance que la science lui accorde aujourd'hui? Certes, elle répond singulièrement bien aux besoins de notre esprit organisateur, et la réalité se montre toujours prête à en subir, partiellement du moins, l'application. Mais, tout en l'établissant entre les objets, nous en réalisons l'équivalent dans la suite de nos volitions. De là son autorité souveraine. De là aussi la signification pratique avec laquelle elle se présente tout naturellement à nos esprits; car, pour ceux que la philosophie n'a pas éclairés, la cause et l'effet ne sont pas seulement en rapport de succession et de coexistence, mais aussi en rapport de production, comme si la cause était toujours une force de même ordre que la volonté. — Or, pourquoi cette influence serait-elle réservée à l'activité de la morale? Pourquoi ne résulterait-elle pas également de celle du sacrifice?

Il s'agit de s'assimiler, de « vivre » intellectuellement, l'idée opposée à celle de causalité, celle du hors la loi dans les choses. Et c'est difficile. Il ne suffit pas, en effet, de démontrer *a priori*, dans l'abstrait, que la réalité ne peut passer intégralement dans la coordination scientifique; il ne suffit pas non plus de se croire autorisé à constater un élément incoordonnable dans tel événement de l'histoire, de la nature ou de notre vie; il ne suffit même pas que des circonstances exceptionnellement favorables nous donnent de cet élément une sensation forte. Car, même alors, la décision nous manque pour donner à notre esprit l'orientation voulue; nous épiloguons, nous contestons, habitués que nous sommes à nous plier aux exigences de la science. Et, dans la même mesure, nous perdons le bénéfice du hors la loi. — C'est surtout lorsque nous considérons le hors la loi au point de vue du conséquent, qu'il est difficile à accepter franchement. Admettre que quelque chose peut, même partiellement, rester sans effet, nous paraît particulièrement grave. C'est la réduction au néant, c'est la perte, et, contre l'idée de perte, ce ne sont pas seulement nos habitudes scientifiques, c'est notre intérêt vital lui-même, qui s'élèvent énergiquement. Le gain, l'accroissement spontané de force, l'apparition absolue de l'être, nous heurtent beaucoup moins. Et cependant, est-il possible de marquer à cet égard une différence objective entre les deux idées? L'inconditionnant n'est ni plus ni moins inintelligible que l'inconditionné, et si l'on accepte la possibilité de la naissance au sens absolu du mot, il n'y a pas de raison de nier celle de la mort, également au sens absolu. — Ajoutons qu'un sentiment de grande valeur est attaché à l'une comme à l'autre idée.

Oui, quelque paradoxale que puisse paraître cette affirmation, nous n'hésitons pas à dire que la pensée de la perte, bien accueillie, peut être hautement salutaire. Il y a de la joie, même dans la mort : et non point à cause des délivrances qu'elle apporte, mais par le principe qu'elle manifeste. Ne le sentons-nous pas, lorsque les grandes puissances esthétiques en font surgir l'idée devant notre esprit? — Par exemple, comment expliquer le prodigieux saisissement que nous éprouvons dans les régions désolées de la nature, dans le désert, ou au sein des glaciers? C'est la majesté des espaces, c'est l'immensité, c'est l'infini, direz-vous. Mais n'est-ce que cela? Ne se produit-il donc pas une évocation, une suggestion particulière? Vous pourrez dire, sans doute, que votre pensée, devançant les

temps, dans la mort elle-même voit germer la vie; vous pourrez parler du gigantesque atelier où s'élaborent les formes encore indécises de la nature. Mais pourquoi ne pas parler aussi des forces de destruction, qu'un reste de vie sert à manifester? Et même, à l'heure sombre, alors que notre émotion va grandissant jusqu'à « l'épouvante sacrée », c'est cela seul qui soulève et transporte notre imagination. Dans l'immense cercueil étendu devant nous, c'est la grandeur de la mort qui se révèle. — Écoutons maintenant les grandes œuvres musicales; suivons, par exemple, la marche funèbre de *Siegfried*. A mesure qu'elle se déroule, notre saisissement s'accroît. Faudrait-il l'attribuer à la seule beauté des formes sonores? Non, la musique n'est ici que pour dépasser la musique. Serait-ce que nous pressentons un monde plus beau que celui que le héros vient de quitter? Non, car notre regard reste obstinément fixé sur les solidarités du présent avec le passé. C'est que chaque moment de l'œuvre, en faisant éclater un nouveau « motif », c'est-à-dire un nouveau souvenir de beauté, de gloire, d'héroïsme, met en un contraste toujours plus puissant l'arrêt final, irrévocable, la perte du héros. Encore ici, c'est la grandeur de la mort qui se révèle. L'espérance, la joie sereine! Beethoven, dans une œuvre semblable, a essayé d'en chanter le retour. Comme pour éloigner de nous le spectacle de la mort, il a rappelé aussitôt les douceurs de la vie. Ce n'était point le moment; après l'absolu de la mort, il fallait adorer et se taire; et nous sentons bien que l'inspiration de Beethoven lui-même a faibli. — Ce n'est là, dira-t-on, qu'une émotion esthétique. Mais les sentiments que fait naître l'art sont-ils donc foncièrement distincts par leur contenu de nos autres sentiments? Ce qui nous donne des impressions de sublimité peut aussi nous donner des impressions de consolation. Qu'ils y pensent ceux qui ont espéré en une réparation de leurs misères ou de leurs fautes, et qui ont dû s'apercevoir qu'il n'y a point de réparation, de définitive réparation; qu'ils y pensent aussi ceux qui ont cherché simplement à comprendre l'existence, et qui se sont toujours heurtés, inquiets ou révoltés, à l'impénétrable mystère de la douleur!

Oui, sans doute, pensons-y; mais, encore une fois, comment y penser de façon à en vivre? L'art peut nous venir en aide, nous le savons; cependant l'art ne suffit pas. Ses suggestions sont vagues et mouvantes comme le rêve, et il nous faut une prise de possession ferme de la réalité. De plus, l'art reste objectif, extérieur, malgré

la part importante qu'y prend le sujet, et c'est de notre propre intimité que doit sortir la puissance capable de déterminer nettement l'orientation de notre pensée. Le sacrifice vaut mieux. D'une part, il est bien la plus haute expression de notre personnalité, par cela même qu'il a son origine au plus profond de notre être. D'autre part, sa signification est précise. Lui aussi, il est un hors la loi, un hors la loi agissant, et, qui plus est, le hors la loi de la perte. Redisons-le : tandis que l'acte moral, même le plus difficile, même celui qui entraîne le plus de regrets, reste en somme l'expression du plus grand bien, le sacrifice, au contraire, ne vise rien en dehors de son objet particulier, se concentre dans l'acte où il s'accomplit, et par conséquent n'admet point de compensation. A strictement parler, il n'est pas non plus l'expression du moindre bien, car son absoluité l'élève au-dessus de la catégorie de perte et de gain, et c'est justement pour cela qu'il fait un heureux contrepoids à notre sentiment de culpabilité. Mais, s'il n'est pas une perte en lui-même, il en est une au point de vue de la loi. A lui donc de faire pénétrer et de fortifier dans notre esprit l'idée à laquelle il correspond si bien pratiquement, et de nous assurer ainsi, après le pardon, la consolation.

Il fera autre chose encore; il justifiera directement le hors la loi dont il vient de vivifier l'idée; et de telle façon que nous garderons la foi en nous-mêmes, c'est-à-dire en un pouvoir spontané, indépendant, auquel on peut toujours recourir, la foi en notre liberté. — Une idée peut-elle donc se justifier autrement que par la science? Aurions-nous le droit d'émettre au sujet de la réalité des affirmations que la science repousse ou sur lesquelles elle ne se prononce pas? Assurément non, si, conformément à une tradition bien répandue, la science était l'expression adéquate de la réalité. Mais, sans méconnaître la valeur de la science, ne pouvons-nous concevoir autrement sa nature et sa fonction? Nous avons déjà dit qu'elle est, comme la morale, une coordination destinée à subvenir à l'insuffisance de notre conscience primitive, et que cette coordination atteint d'autant mieux son but qu'elle favorise davantage le mouvement rapide de l'esprit. Par cela même, elle doit supprimer, ou tout au moins transformer, plus d'un élément de la réalité; elle doit aussi recourir à des postulats, qui répondent à ses propres exigences, mais dont rien ne garantit la valeur objective. Et nous voici bien loin de l'intégrale réalité. Pourquoi donc ne nous réserverions-nous pas le

droit d'opposer aux postulats de la science des postulats correspondant à d'autres exigences de l'esprit, et de reprendre par d'autres dialectiques les éléments que la vérité scientifique a éliminés? D'ailleurs, ce sont là des raisons que, sans doute, nous devons accueillir, comme philosophes, mais dont nous n'avons pas besoin en fait. De toutes les vérités, on pourrait dire ce que Spinoza a dit de la vérité scientifique : « de même que la lumière se montre soi-même et montre avec soi les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son critère, et elle est aussi celui de l'erreur ». — C'est ainsi que nous n'hésitons pas à accepter les postulats pratiques. Et, grâce à eux, la pensée reprend des catégories abandonnées. Avec la science, nous risquions de rester enfermés dans un monde de purs phénomènes, c'est-à-dire de représentations objectivées, d'états de conscience successifs, d'où auraient disparu toute intimité, tout mystère d'existence, ainsi que toute activité véritable. Cette conception est, en effet, celle qui favorise le plus le mouvement régulier et rapide de la pensée; elle est la plus vraie selon la science, et nous devons bien la retenir dans nos théories sur l'univers. Elle ne nous satisfait pourtant pas entièrement, et en définitive elle nous donne un monde appauvri. Heureusement il n'est pas le seul que nous puissions affirmer. Nous pouvons aussi bien nous représenter l'univers comme un ensemble de forces internes, formant autant de petits mondes irréductibles, autant de centres d'action spontanée, monades bien-fermées qui s'opposent en sujets et objets, et d'où viennent, nous dit Leibniz, les mouvements : voilà en effet, la conception qui favorise le plus l'action volontaire, donc la conception la plus vraie pratiquement.

Toutefois cette conception peut s'entendre de deux manières. — Inspirée par la morale, elle laisse les forces internes régulièrement enchaînées, tout comme les phénomènes objectifs que la science soumet à la loi de causalité. Ces forces, en effet, doivent se présenter comme les volitions elles-mêmes dans la morale; or la morale ne procède-t-elle pas à l'égard des volitions comme la science à l'égard des phénomènes? Ne les soumet-elle pas à une loi aussi rigide que les lois scientifiques? D'une part, sans doute, c'est la nécessité finale, tandis que, d'autre part, c'est la nécessité causale; les volitions sont déterminées par leurs effets, au lieu d'être, comme les phénomènes, déterminées par leurs causes. Mais qu'importe? N'est-ce pas toujours la nécessité? Les forces qui constituent l'uni-

vers y seront donc, elles aussi, soumises. Elles devront tendre toutes au même but, et sans discontinuité ; elles devront agir selon un plan, une « harmonie préétablie » ; elles devront former un organisme immuable. Peut-être cette nécessité n'est-elle pas parfaitement compatible avec la nature de la force, dont la spontanéité, quoi qu'en dise Leibniz, disparaît dans la mesure où s'établit la détermination. Mais nous ne croyons pas non plus parfaitement compatible avec la nature de la volonté de se soumettre à une coordination. Et c'est pour cela qu'il faut mettre en regard de l'action morale le hors la loi du sacrifice. De même, par conséquent, la conception déterministe de l'univers appelle une conception complémentaire que le sacrifice inspire et justifie. — Il a le droit, lui aussi, de se faire entendre. S'il ne s'autorise pas des intérêts d'une coordination, en revanche il représente ceux de l'intensité. S'il n'exprime pas un besoin général, il s'élève pourtant au-dessus des caprices et des exigences mesquines. L'homme particulier, qui, par lui, devient « la mesure des choses », est assez haut placé pour qu'on l'écoute avec respect. Ce n'est pas l'homme de Socrate, mais ce n'est pas non plus celui de Protagoras. C'est l'homme libre de Fichte proclamant librement sa liberté. Car enfin, le sacrifice pourrait-il aboutir à une autre affirmation? Il n'a pas à se soucier, lui, de l'organisation des volontés, de l'unité d'action, de l'ordre moral, étant affranchi lui-même de toute considération d'ensemble et de toute règle. Il posera donc les puissances de l'univers à titre de puissances indépendantes, maîtresses de leur direction et capables de diversifier leur but. A plus forte raison, placera-t-il la liberté dans l'homme : la liberté, qui est plus que le hors la loi objectif, et en quelque sorte extérieur, de l'ordre théorique; la liberté qui est force interne en même temps que hors la loi. De telle sorte qu'au sentiment de dépendance et de solidarité, si salutaire sans doute pour l'ordinaire de la vie, mais si obsédant, si déprimant parfois, nous ayons un contrepoids à opposer, celui de nous sentir maîtres de l'avenir en nous sentant maîtres de nous-mêmes.

Ce dernier avantage du sacrifice n'est pas, il est vrai, dans la ligne constante de la tradition ecclésiastique et théologique. Qu'importe? Ce n'est que par suite d'un malentendu que la religion, dans ses heures de lumière, a cru devoir humilier l'homme et détruire sa foi en lui. Affirmation de la liberté, consolation devant la perte par la beauté même de la perte, affranchissement du sentiment de culpabi-

lité, attrait direct du sacrifice lui-même : tout cela vient de la même source. Et il en résulte assez de grandeur, assez de force, assez de joie, pour que la religion s'attache à le mettre en relief, et même se glorifie de s'y consacrer.

Revenons à nos considérations générales. — La religion trouve donc dans le sacrifice une part importante. Nous pourrions montrer maintenant qu'il lui en revient une autre, même dans l'ordre pratique. Disons seulement que c'est encore un hors la loi. C'est le hors la loi du gain, dans le même sens où le sacrifice est celui de la perte. C'est celui qui inaugure et qui crée, comme le sacrifice achève et détruit. C'est celui qui fixe les âmes inquiètes et hésitantes par une adhésion solennelle à l'œuvre de moralité, comme le sacrifice arrache brusquement aux bienfaits de cette œuvre les âmes déjà soumises. Les manifestations sont différentes, mais la puissance est la même. — Enfin, si nous passions de l'ordre pratique à l'ordre théorique et à l'ordre esthétique, et même à l'ordre social, c'est encore cette puissance que nous trouverions. A côté de chaque espèce de coordination se présenterait un hors la loi digne de la religion. — De telle sorte que, même en tenant compte de l'unification qui doit élever la religion au-dessus de toutes les disciplines, on pourrait définir celle-ci : la fonction du hors la loi.

Un mot encore. Qu'on ne s'étonne pas que, dans cette définition, la notion de Dieu ne trouve point de place : selon une méthode rigoureuse, elle ne doit venir que plus tard. Ordinairement, il est vrai, on la pose d'emblée, et, d'après elle, on définit la religion. Mais n'est-ce pas partir, soit d'un *a priori* étranger à la religion, soit d'une inconnue? Au contraire, tout se présente naturellement, logiquement, si l'on suit la marche inverse. On ne peut définir Dieu sans la religion, mais on peut définir la religion sans Dieu. Pour la religion, en effet, nous avons un double critère : celui de la disponibilité et de la convenance historique. Et, une fois la religion définie, nous avons une base solide pour la notion de Dieu.

Comment faut-il entendre celle-ci? Ici nous n'avons pas à le dire : c'est assez d'avoir indiqué ses matériaux, et d'en avoir étudié de près un des plus importants.

J.-J. GOURD.

L'ART ET LA VIE INTÉRIEURE[1]

La vie est peut-être l'objet de l'art; elle fournit peut-être à l'art sa matière et ses éléments. Mais l'activité esthétique, celle qui produit les œuvres chez l'artiste créateur, les états esthétiques chez le simple amateur, les impressions d'art en général chez l'un et chez l'autre — car il n'y a point de différence si tranchée entre l'un et l'autre et tout amateur est toujours créateur par quelque endroit, créateur à tout le moins de l'émotion particulière qu'il ressent — cette activité esthétique est-elle la même qui s'applique à la vie, sous la forme des besoins, des désirs, de la tendance à être, à être le plus possible, du vouloir vivre en un mot?

Le caractère le plus apparent de la vie ordinaire, c'est moins encore l'action que l'agitation; il est rare que nous vivions à l'état de repos; toujours nous poursuivons quelque objet, qui nous paraît nécessaire à notre vie, ou bien utile, ou bien agréable; lorsque la conscience de l'utilité fait défaut, l'instinct supplée; nos besoins, nos instincts, nos désirs s'objectivent incessamment. Notre vie se projette au dehors par la croyance qu'en les choses seules elle peut trouver à se satisfaire; elle ne se maintient que par cette recherche, cet effort continuel. La civilisation n'a point ôté de notre vie cette incessante préoccupation de vivre; les sociétés actuelles nous épargnent sans doute (il serait plus juste de dire épargnent à leurs privilégiés) les soins obsédants de la sécurité et de la nourriture, la mainmise de la vie matérielle sur toute l'énergie. Mais cette facilité plus grande que nous trouvons à vivre n'a point changé notre vision de la vie : elle ne nous empêche pas de voir dans les choses des moyens de nous rassasier et de nous défendre, de nous plaire ou de nous déplaire. Plaisir ou déplaisir demeurent pour notre conscience

1. Leçon d'ouverture d'un Cours sur la psychologie de l'activité esthétique.

l'expression immédiate de notre existence. La société du reste complique la nature, ajoute à la satisfaction immédiate des instincts, au bien-être grossier les raffinements de la délicatesse, la passion plus lente et plus insinueuse, les sentiments plus captieux. En dépit de l'apparence, l'homme civilisé est plus encore que le sauvage, l'esclave de son vouloir vivre : de sorte que l'adoucissement des mœurs et le loisir plus grand, l'excès d'énergie, qui naîtraient de la vie sociale, ne sont point, comme on l'a cru parfois, les causes essentielles de l'art. Ce surcroît d'activité, avant qu'il s'applique à un objet nouveau, les sociétés lui ont offert de quoi l'épuiser. La société n'est point libératrice de notre activité ; elle l'asservirait plutôt, et par les fins qu'elle lui propose et par les habitudes qu'elle lui impose. L'homme, dans la société comme dans la nature, le civilisé comme le primitif, vit presque toujours à la surface, au dehors, dans la perpétuelle inquiétude de la poursuite et du désir. La vie de chaque homme est ainsi extérieure à elle-même et celui qui ne sait, par un artifice, la ramener sur soi, à force de vouloir vivre n'a pas vécu. Il est vrai que la science et la morale, la connaissance et l'action, interviennent chez la plupart pour donner une méthode, un sens à la vie. Elles lui imposent l'unité de l'intelligence et de la conscience; elles la dégagent des objets immédiats pour l'élever à la sphère des idées et des lois : mais elles ne sont point encore la pleine libération de la vie. A aucun moment elles ne deviennent la vie absolument libre, la vie pure et infinie, la vie qui se vit soi-même.

La vie ainsi asservie aux choses s'ignore et les choses; dans les objectivations de notre vouloir c'est toujours notre vouloir que nous trouvons. Les choses ne nous donnent que ce que nous leur avons d'abord attribué; utiles nous les avons estimées, utiles elles nous apparaissent. Tout ce qui nous est motif à désirer et à agir garde le caractère d'une réalité parfois hostile, parfois bienveillante, d'un être qui par sa complaisance ou son inimitié peut modifier profondément les événements et les émotions qui composent notre vie ; mais ce que la chose ou l'être enferme en soi de vie personnelle et si je puis dire d'intimité, à qui le veut de cette manière, il ne le révèle jamais; il demeure un moyen pour nous, une existence rattachée à la nôtre ; nous le connaissons par ses relations pratiques avec notre volonté, nous ne l'atteignons pas lui-même.

Le vouloir même, qui cherche les choses, s'apparaît comme une

force qui imprime des directions, s'aperçoit comme puissance et impuissance, mais ne se possède jamais puisque sa nature est de toujours se vouloir et surtout de se vouloir toujours en autre chose. Ainsi, à ce degré, nous ne connaissons de nous-mêmes que le système de nos relations désirables ou possibles avec le reste de l'univers. Action et contemplation n'atteignent qu'une apparence. Notre conscience est extérieure à elle-même.

Mais supposons que cet intérêt qui nous tient aux choses s'évanouisse un moment. Les choses, au lieu d'être des motifs d'agir, ne sont plus pour nous que de simples représentations; au lieu de les enserrer dans le tissu de nos besoins et de nos désirs, nous les laissons se dérouler à nos yeux comme des séries indépendantes d'images; nous-mêmes, puisque l'agitation a fait silence, rien ne trouble en nous le développement de ces images et les émotions qu'elles suscitent. Voici que les choses se mettent à vivre et nous enseignent la vie; dorénavant elles nous paraissent exister en elles-mêmes, intéressantes pour elles-mêmes. Au lieu des caractères abstraits et superficiels, de l'abrégé inexact d'elles-mêmes qu'elles présentaient au vouloir, elles offrent à la contemplation désintéressée la liaison de leurs formes, l'harmonie de leurs qualités, la totalité de leur existence; elles ont le temps de s'exprimer tout entières, d'être leur devenir, puisque nous cessons de les désirer hâtivement, puisque au lieu de leur imposer notre mesure, nous suivons docilement leur rythme intérieur. Enfin elles nous désignent bien d'autres objets que notre vouloir négligeait comme inutiles et qui se révèlent dignes d'exister. A ce degré, le monde est un système d'êtres ou de consciences, doués d'une vie propre et capables pourtant d'une vie commune, d'une pénétration intime.

Il se fait donc une trêve à l'agitation du vouloir, et de cette trêve l'art profite — car ce que nous avons décrit c'est le commencement de l'art, — pour s'insinuer en nous. Comment cette trêve peut-elle s'établir dans une vie tout entière occupée, semble-t-il, par la nécessité de se garder ou de se développer? Comment une activité de luxe, une activité désintéressée peut-elle se manifester et se maintenir? Ce problème, le jeu étudié chez l'animal et chez l'homme, au cours du développement de la vie physique et morale, nous en donnera la solution. Car le jeu n'est pas autre chose qu'une activité qui se prend elle-même pour fin, qui s'exerce pour le plaisir de s'exercer, qui combine des actions et des images, pour le plaisir d'en jouir

sans égard à leur utilité immédiate; il marque le début de l'activité esthétique puisqu'il est l'initiation à l'usage désintéressé des choses et de soi-même. L'art est en puissance chez les êtres qui jouent; il suffit qu'ils possèdent une certaine quantité d'imagination, une certaine qualité de vie sentimentale ou idéale, pour que le jeu prenne en eux la forme de l'art.

La négation, à tout le moins l'oubli de ce que nous avons appelé la vie extérieure, est donc la première condition de l'art. Pour être artiste, c'est-à-dire pour créer ou pour éprouver des émotions esthétiques, il faut pouvoir s'abstraire de la réalité pratique, de l'utilité immédiate des choses ou des actions; il faut savoir suspendre sa volonté, se désintéresser, se faire conscience pure. Il faut reconnaître d'ailleurs que cet état varie en degré. L'oubli peut être superficiel ou profond, bref ou prolongé, étendu ou limité. Certains sujets, particulièrement doués, peuvent vivre leur art, de toute leur âme et presque toute leur vie; d'autres ne se dégagent que pour un moment de la valeur des choses, ou gardent, dans leur contemplation même, un souvenir confus des intérêts qu'ils ont quittés; ce sont des âmes lourdes, dirait Platon, et qui retombent. D'autres enfin arrivent à se dédoubler, à éprouver l'art dans les émotions de la vie, par une coexistence singulière ou par une alternance rapide de l'artiste et de l'homme. Les procédés individuels n'ont point d'importance pour la recherche qui nous occupe ici. L'art commence dès que l'individu s'est soustrait au caractère utilitaire de la vie pratique, à l'obsession de l'utilité et du vouloir vivre.

Il faut pourtant préciser sur un point la notion que nous venons d'établir. Le désintéressement dont nous parlons n'est point l'indifférence aux choses, mais bien à l'utilité des choses; il n'exclut pas l'intérêt profond, passionné que l'homme prend à la constitution intime des choses ou de son être propre. Aussi ne saurait-on nous objecter la vivacité des émotions esthétiques, la participation ardente de notre personne aux jeux de l'art, l'art présent à la vie, ou bien la vie évocatrice de l'art. Le plaisir esthétique n'a point sa racine dans le sentiment de l'indifférence; au contraire nous nous disposons à montrer qu'il suppose l'intervention de ce qu'il y a en nous de plus actif et de plus vivant. Il implique la vie, toute la vie, à la fois de son objet et de son sujet; mais une vie qui n'est point asservie à l'égoïsme et à l'utilité.

En effet, nous ne saurions nous arrêter au caractère que nous

venons d'exposer. La négation du vouloir vivre, l'indifférence à l'aspect pratique des choses, aux exigences de nos besoins et de nos caprices, si elle est une condition nécessaire à l'apparition des états esthétiques, n'y suffit point toute seule. Il n'y a d'art que si l'âpreté égoïste de la vie est adoucie; mais il faut encore une autre cause, car un ascète qui a dompté le désir, n'a point du même coup conquis le monde de l'art. Il y a bien quelque ressemblance entre l'ascétisme et l'art; ils renoncent tous deux à l'exploitation des choses par l'égoïsme, à l'affirmation de l'instinct, au régime de proie et de guerre, lutte au dehors, inquiétude au dedans. Ils conviennent par une commune négation; mais le monde esthétique est vanité pour l'ascète. Il se peut que parfois la contemplation désintéressée et comme esthétique des choses ait aidé certains mystiques dans leur effort vers le renoncement absolu. Saint François d'Assise est parfois bien près d'être un artiste. Il avait le goût de la réalité; il aimait la nature, les vivants, la vie : « Tout prenait entre ses mains un tour poétique et concret ». De la poésie provençale son imagination et son cœur avaient pris un reflet; il était un peu troubadour. Mais cette nuance d'art s'ajoute peut-être à son mysticisme et n'en dépend point. Cette union si originale, qui témoigne de la riche complexité de sa conscience je ne la retrouve guère chez d'autres, chez Tauler, chez Ruysbrock, chez Sainte Thérèse; je ne la trouve à aucun degré chez les ascètes indous, qui détruisent en eux tout ce qui est vie. Ce sont des traits associés et qui ne s'impliquent point nécessairement. Schopenhauer a tort de faire de l'art le chemin vers le renoncement absolu. C'est qu'il considère la négation du vouloir vivre comme la condition à la fois nécessaire et suffisante de l'art. Si l'unique raison de l'art est de nier le monde, pourquoi l'art ne se nierait-il pas à son tour?

Nous avons admis qu'en renonçant à vouloir les choses sous la forme du besoin et de l'égoïsme, en les relevant de leur servitude, nous leur permettons d'être elles-mêmes, de vivre leur vie propre, et du même coup nous revenons à nous-mêmes, nous sommes vraiment. Il semble que ce renoncement, ce désintéressement nous donne et à la nature une vie nouvelle. Mais n'est-ce pas cette vie plus profonde, plus réelle, qui a rendu possible, nécessaire notre désintéressement?

Un son, une couleur me retiennent et me charment; il est bien convenu, de par ce qui précède, que j'ai renoncé à demander au son

ou à la couleur un avertissement ou un signe; je les ai dispensés de me renseigner sur un danger possible ou sur une présence qui m'intéresse; mais combien de sons et de couleurs ne m'apprennent rien qui pourtant n'intéressent pas ma sensibilité esthétique? Pourquoi cette couleur, ce son me plaît-il, alors que tel autre, également inutile, m'est indifférent ou désagréable?

C'est sans doute à la physiologie qu'il faut faire appel quand on veut expliquer l'agrément d'une sensation, son action directe sur nos sens; mais la psychologie y peut concourir. Une perception agréable est, je le veux bien, une perception particulièrement facile, ou qui convient à la disposition de nos organes, qui les provoque à des opérations plus aisées; mais si la perception agréable à l'un de nos sens devient vraiment esthétique, c'est peut-être qu'il s'y joint, par sympathie, la conscience de sa signification humaine, par association des images qui la rehaussent et l'enrichissent. Un son, une couleur vont plus loin que l'oreille ou l'œil qu'ils frappent, du moins lorsqu'ils sont perçus comme esthétiques; ils traversent la conscience, éveillant des images qu'ils s'incorporent. Il n'y a plus besoin de démontrer que lorsque nous percevons un objet, la plupart des caractères que nous croyons y percevoir immédiatement, sont associés et non perçus; nous gagnons progressivement, par une série d'acquisitions et de synthèses, la perception des choses qui nous entourent. Mais dans la perception ordinaire nous ne joignons aux sensations primitives que certaines images que l'expérience nous a montré leur être *constamment* et *utilement* associées; la perception esthétique va chercher plus avant et plus librement dans l'imagination. A l'impression agréable qu'une belle couleur ou un beau son me donnent directement, se joignent spontanément des images que la perception n'en distingue pas et qui donnent à l'impression sa valeur esthétique. Fechner a admirablement démontré qu'une couleur ou une forme, si simples qu'elles paraissent, si immédiatement données, n'agissent pas uniquement par leur présentation directe. Nous percevons rarement les couleurs ou les formes à l'état isolé : presque toujours nous les percevons dans certains objets; elles empruntent à ces objets certains caractères que dorénavant nous associons à ces couleurs ou à ces formes. Le bleu garde quelque chose de la tranquillité du ciel, de la mer, ou des lacs, même lorsque nous le percevons isolément ou bien dans quelque autre ensemble; le rouge vif a la violence du sang qu'il évoque; le

vert rappelle la nature. Bien entendu il ne s'agit pas d'un souvenir distinct, d'une pensée claire; c'est une impression confuse, perdue en quelque sorte dans la perception directe, mais qu'une analyse subtile y peut distinguer; de plus, comme nous percevons les mêmes couleurs dans bien des objets différents, de signification parfois opposée, l'effet s'amoindrit ou s'annule ou se complique. Pourtant certaines couleurs sont liées d'une façon presque constante à des objets de signification nette et empruntent d'eux les caractères émotionnels qu'elles transportent ailleurs. Il faut du reste, pour que cette association se produise, qu'elle soit favorisée, ou du moins qu'elle ne soit pas contrariée, par le caractère de l'objet nouveau; sinon elle agit encore, mais par contraste et produit un effet comique; le manteau rouge, qui sur le dos de Méphistophélès, rappelle à la fois les flammes de l'enfer et l'audace sanglante du crime, porté par Wagner ferait rire, par son violent contraste avec la prudente et pédante nullité du vieux famulus.

Mais laissons les couleurs et les formes isolées; d'où vient le charme des choses? d'une branche d'arbre, d'une fleur, ou d'une herbe? Leur forme, leur couleur, leur parfum intervient sans doute. Mais nous venons de voir que même dans la perception directe, immédiate de ces qualités, l'imagination joue un rôle; l'objet éveille des souvenirs, suscite des images qui se fondent en lui et lui apportent leurs qualités. Mais à côté de ces souvenirs ou de ces images qui se projettent dans l'objet, qui deviennent l'objet, beaucoup d'autres naissent qui demeurent en moi. La branche d'arbre évoque l'arbre et la forêt; l'herbe et la fleur, la prairie, la clairière ou le jardin. Nous revivons des émotions semblables à celles que nous avons vécues à propos des mêmes choses, ou bien les émotions plus savantes que les artistes nous ont fait éprouver à propos d'elles, la vie qu'ils ont prêtée à la nature, l'âme qu'ils ont éveillée dans la vie universelle, la destinée presque humaine qu'ils lui ont supposée; notre imagination et notre cœur appliqués à l'objet en tirent la poésie. En d'autres termes l'objet esthétique, nous ne le percevons pas seulement à la surface, si l'on peut dire, pour en jouir à l'extérieur et comme en dehors de nous et de lui, par une contemplation comme impersonnelle, mais au contraire il pénètre en nous par l'attrait qu'il exerce sur les puissances sommeillantes de l'imagination; il suggère discrètement, ou bien évoque impérieusement; par les images qui lui obéissent, il s'impose à notre conscience.

Nous voici donc maîtres d'un nouveau principe. L'activité esthétique ne se borne pas à dépouiller les choses de leur aspect d'utilité, à les dégager de leur relation pratique avec notre vouloir. Cette relation supprimée, que reste-t-il des choses, de nous-mêmes? la vie propre, la vie personnelle. Mais cette vie comment la connaître alors? par quel moyen atteindre les choses en elles-mêmes? A moins de supposer, avec Schopenhauer, qu'elles existent en soi, sous forme d'idées, et que la pure intelligence, dégagée du vouloir, est l'organe par lequel nous percevons les idées, nous voilà, semble-t-il, privés de tout moyen d'atteindre la réalité des choses. Mais nous ne voulons pas d'hypothèses, puisqu'il nous suffit de constater. Notre vie demeure, principe d'après lequel nous construisons toute existence. Les choses se révèlent à nous, dans l'art, comme des puissances évocatrices, comme des occasions d'être nous-mêmes; elles ne sont pas seulement un groupe donné d'images, mais la possibilité pour ainsi dire indéfinie de groupes toujours nouveaux d'images évoquées, de sorte qu'elles contiennent en puissance toute notre vie: mais les unes nous effleurent et les autres nous pénètrent. Chacune a sa manière de nous émouvoir et nous présente différemment à nous-même; chacun nous impose d'être en face d'elle un autre et pourtant le même; chacune d'elles est une vie en notre vie.

La vie intérieure fait donc la possibilité de l'art; la contemplation désintéressée trouve en elle ce qu'elle contemple; elle produit, elle imagine. Ne serait-elle pas un autre nom de l'imagination?

Entre l'imagination et la vie intérieure, le lien est profond. On n'imagine pas toujours au hasard, et l'imagination ne forme pas que des suites incohérentes ou indifférentes d'images; ses œuvres souvent sont bien superficielles; pourtant ne répond-elle pas à notre personnalité; n'est-elle pas l'expression en images de nos tendances, l'objectivation de nous-mêmes en images? Souvent elle nous révèle à nous mieux que ne font nos actes toujours déterminés par des nécessités extérieures, influencés par le dehors. L'imagination nous exprime, et nous complète en créant à côté de notre vie réelle des possibilités imaginaires, en découvrant dans les choses lointaines des analogies avec nous. Elle paraît bien être à tout le moins l'expression, l'expansion de notre caractère.

Il y a plus: l'imagination est capable, d'elle-même ou à propos de la réalité, de susciter un système d'images qui s'impose à notre conscience et se substitue à notre vie. L'homme en proie à une

idée, que ce soit une idée morbide, une idée fixe qui arrête et paralyse la conscience, ou au contraire une idée expansive, féconde, directrice, réalise par toute sa vie cette idée et le système d'images et d'émotions dont elle est le centre. Plus l'imagination est puissante, plus elle tend vers la vie. Nous vivons un peu tout ce que nous imaginons; mais il y a des rêveries que nous formons et qui nous touchent à peine; elles ne sont pas assez nous-mêmes pour que nous en fassions une réalité; elles ne sont qu'un jeu d'images qui nous plaît un moment. L'imagination profonde est un jeu, non point tant avec les images, qu'avec les tendances qui suscitent ces images, avec les émotions et les idées qui les détiennent; elle est le jeu de notre vie intérieure avec elle-même, une sorte d'intime liberté. Il est d'autant plus malaisé de distinguer d'avec la vie l'imagination ainsi définie, qu'elles sont au fond l'une et l'autre création, spontanéité. Lorsque nous sommes nous-mêmes, notre vie intérieure nous semble surgir d'elle-même. Sans doute, elle ne se crée point entièrement; le lien avec les choses n'est pas rompu; pas plus que dans le rêve nous ne sommes sans subir obscurément l'influence de ce qui nous entoure; notre propre corps, l'état de notre sensibilité générale intervient; enfin des habitudes antérieures, une volonté qui se dissimule, mais qui est encore présente, des réflexions et des règles obscures agissent sur le cours de notre vie. Mais au delà de toutes ces causes, demeure une sorte de spontanéité, de génialité, de caractère propre et producteur, qui est l'essentiel, l'activité qui nous constitue. A ce degré de l'analyse, on peut dire nous imaginons aussi bien que : nous vivons. On ne saurait dire si le musicien qui se laisse aller à l'improvisation intérieure, qui essaye au dedans les rythmes qui deviendront de la musique, vit ou seulement imagine. L'émotion intense que le poète éprouve tout à coup, à propos de rien, est aussi bien de la vie que de l'imagination. La question n'a plus de sens. Imaginer d'une façon aussi intense, c'est vivre; c'est dans ce jeu profond que la pensée se saisit comme être, que l'être est produit avec la pensée.

Il y a donc un point où l'imagination et la vie se rencontrent : en la spontanéité pure, en l'activité de la synthèse créatrice. La vie intérieure, comme production, comme progrès, est une sorte d'imagination de soi-même. Mais une telle intensité d'imagination est rare. La rêverie qui est l'état ordinaire de l'imagination n'atteint pas cette profondeur. De plus c'est vers le dehors que l'imagination

nous oriente le plus souvent ; elle va vers l'action, vers l'œuvre, elle fait de ses images des réalités ou des essais de réalité ; elle s'échappe à tout moment d'elle-même, elle est une expansion de notre vie plus encore que notre vie. Enfin, nous l'avons dit, pour intérieure qu'elle nous paraisse, notre vie personnelle n'en est pas moins profondément réelle, c'est-à-dire profondément attachée à l'univers. Une analyse plus exacte va nous montrer les éléments qu'elle implique.

Elle n'est pas un rêve qui s'épanouirait dans un lointain mystique, à l'écart du monde. Elle a pour base les sensations profondes que notre corps ressent, sensations inaperçues parfois, tant elles nous sont habituelles, mais que la moindre altération révèle aussitôt, et qui parfois sourdes, parfois claires nous sont toujours présentes. On est porté de plus en plus à chercher dans les modifications de cette conscience interne, de cette cœnesthésie la cause de bien des changements qui apparaissent dans l'idée que nous avons de nous-mêmes ou des choses, dans l'état de notre mémoire, dans nos émotions. Il faut donc que toute notre vie sentimentale et imaginative et par contre-coup toute notre activité intellectuelle soit intimement liée à l'état de cette sensibilité générale. Elle se traduit parfois par des émotions tenaces, profondes, qui n'ont pas de rapport avec les événements extérieurs, et pour lesquelles nous inventons après coup une justification ; et comme elle intervient encore à propos des émotions qui naissent du dehors, elle semble bien être le centre de notre vie affective. Toute émotion dépend d'elle en quelque manière, sinon par son rapport à un objet, du moins par sa qualité intrinsèque. On peut donc lier étroitement ces deux phénomènes et comme le rôle de l'émotion est prépondérant dans la vie intérieure, comme notre qualité d'émotion, notre tonalité affective est peut-être ce qui distingue le mieux notre individualité et nous présente le plus souvent à nous-mêmes, comme le mouvement de nos émotions est pour nous le spectacle à la fois le plus familier et le plus nouveau nous sommes fondés à placer en première ligne la sensibilité générale, avec tout ce qu'elle implique, parmi les éléments de notre vie intérieure. La psychologie en commence à peine l'étude, mais les résultats sont déjà précieux. En tout cas, si l'émotion joue dans notre vie active un grand rôle, son importance n'est pas moindre, au contraire, dans la vie désintéressée et contemplative ; complexe ou simple, c'est-à-dire qu'elle contienne ou non de nombreux élé-

ments intellectuels, elle est toujours présente et son extrême plasticité assure, comme l'a si bien montré M. Bergson, la continuité de la vie psychique.

A côté de ces émotions réelles, entièrement éprouvées qui viennent des choses et de notre sensibilité, il en est d'autres plus subtiles, et aussi plus mal étudiées. Nous les appellerions volontiers *imaginatives*. Ce qui les distingue de la classe précédente, c'est qu'elles semblent n'avoir que très peu de rapport soit avec les événements extérieurs, soit avec l'état de notre sensibilité interne. Les événements, lorsqu'ils ont quelque influence, jouent tout au plus le rôle d'une cause occasionnelle et notre sensibilité interne celui d'une forme toujours présente. Cette classe nouvelle comprend la plupart des émotions strictement esthétiques, toutes celles qui semblent naître spontanément chez l'artiste et n'appartiennent qu'à lui, et aussi toutes celles qu'il compose par son travail et ses artifices. La vie esthétique est pleine d'émotions de ce genre; c'est comme un jeu auquel l'artiste se complaît; il les trouve ou les fabrique, les exprime ou se borne à les essayer; elles lui permettent de vivre bien au delà de sa vie propre, de ressentir ce qu'il n'a pas vécu, de créer ce qu'il n'a pas vu, d'exprimer ce qu'il n'a pas éprouvé. Ces émotions ne viennent pas des choses extérieures, puisqu'elles naissent parfois spontanément et puisqu'elles sont toujours hors de proportion avec leur objet, si elles en ont un auquel elles se rapportent. Elles ne sont pas la traduction psychique d'un état de notre sensibilité interne puisqu'il y a en elles de l'invention, de la possibilité, parfois une profusion d'invention, une richesse d'éléments, une liberté d'appréciation et une instabilité de forme qui va bien au delà de notre vie physique. Elles se rattachent sans doute parfois à des images ou à des idées, mais parfois il semble qu'elles se développent à l'état pur, et plutôt vers une image ou une idée que par une image et une idée; telle l'inspiration où parfois une idée esthétique apparaît à la conscience comme le terme de la longue évolution d'un état affectif.

Ces émotions qu'il imagine, si elles sont suffisamment intenses, l'artiste, nous l'avons dit, les éprouve en quelque manière; parfois il les vit dans leur intégrité; plus souvent il les abrège, les condense en leurs éléments ou en leur rythme caractéristique. La conscience esthétique est faite au moins autant d'émotion condensée que d'émotion développée. Ainsi ce groupe d'émotions nous le ratta-

chons à l'imagination. Comme il y a une mémoire affective, c'est-à-dire une reproduction des sentiments éprouvés, ne pourrait-il y avoir une imagination affective, c'est-à-dire une production de sentiments nouveaux, une invention dans l'ordre du sentiment, une composition originale qui ne s'expliquerait pas comme les sentiments réels? L'étude de certains types d'imagination, surtout des imaginations mystiques et esthétiques, pourra peut-être jeter quelque lumière sur cette question à peu près inexplorée.

L'émotion enferme presque toujours des images qui la déterminent. Chaque individu a sa classe d'images préférée ou prédominante et dans cette classe ses images préférées; ce ne sont pas seulement les artistes qui pensent ou vivent plus volontiers des sons ou des formes; chaque homme a son langage de prédilection qui lui sert pour se parler à soi-même; pour les uns parole intérieure, pour les autres audition, vision, ou même gesticulation intérieure; d'autres, de type moins déterminé, alternent. En tout cas, des images de toute nature alimentent la vie intérieure, soutiennent l'émotion, servent de matière à nos constructions.

L'analyse nous montre encore des éléments intellectuels, des idées : non point tant des concepts abstraits, que des idées directrices, les formes vivantes, actives de l'intelligence. On a voulu parfois opposer la vie intérieure à la pensée, que l'on concevait comme uniquement discursive. La pensée qui abstrait, divise, distribue les choses en classes, en concepts, la pensée purement logique semble en effet incompatible avec l'émotion pure, l'imagination libre, l'activité, la vie. Elle peut bien être nécessaire pour des résultats précis, scientifiques; il faut s'en abstraire lorsqu'on veut pénétrer la réalité même. Il est vrai; mais ce n'est là qu'un aspect de la pensée, et le plus superficiel. La synthèse est toujours avec la division; l'idée est un principe d'unité tout autant que de dissociation; elle n'est point passive et indifférente; elle implique l'acceptation ou la négation de l'intelligence et de la volonté, le concours du sentiment. Toute conception est une ébauche d'action; toute pensée vivante agit jusqu'au profond de la conscience. Si l'on pouvait par analyse atteindre l'élément dernier de certaines vies, nous verrions peut-être que cet élément est une idée. Marc-Aurèle ne disait-il pas : Aie toujours au fond de toi de ces maximes courtes, fondamentales, dont la contemplation suffit pour rendre le calme.

Nous venons de dissocier des éléments qui n'existent que par leur

composition; nous ne devons pas oublier que c'est la pénétration, le concours de tous ces états qui fait leur existence. S'il a peut-être un peu trop ramené la vie intérieure à l'émotion pure, M. Bergson en a merveilleusement mis en lumière le progrès, la continuité. Toutefois la synthèse de ces éléments nous ne saurions la tenir pour immédiatement donnée; si elle constitue notre rythme personnel, c'est qu'elle est le produit de notre activité propre. La prédominance de l'un des éléments, que nous avons signalés, suffit déjà à donner son caractère à notre vie intérieure; l'émotion, une certaine espèce d'émotion, l'imagination, la méditation, etc., peut en être le trait essentiel. Mais n'y a-t-il pas des hommes chez qui elle existe à peine; chez d'autres n'est-elle pas confuse et comme dispersée, intermittente; chez d'autres enfin n'est-elle pas cohérente, suivie, bien liée, une personnalité bien ordonnée qui achève en profondeur le moi occupé à l'action, relié à la société? Chez certains n'est-elle pas une séparation d'avec le monde, un refuge où l'on s'abrite des caprices de la vie, un renoncement; et chez d'autres au contraire n'est-elle pas un recueillement où l'on trouve plus vivantes les choses qu'on a quittées, où l'on demeure toujours prêt à revenir au réel, une préparation à l'œuvre? Tous ces caractères portent la marque de l'activité. La vie intérieure semble se révéler d'elle-même; mais c'est qu'au fond on l'a beaucoup cherchée; elle semble donnée; mais c'est que d'abord on l'a construite. Elle n'est pas dans la totalité de notre vie une région isolée et mystérieuse, comme ces pays inconnus que des voyageurs parfois abordent, jetés par le hasard et qu'ils poursuivent d'un rêve nostalgique et de vaines entreprises après qu'ils les ont quittés. Si notre vie tout entière ne subsiste que par l'activité qui la compose, ce qui est le plus nous-mêmes ne saurait être passivité. Les théories quiétistes ne tiennent pas suffisamment compte des faits; il suffit de voir par quelle opiniâtreté l'artiste ou l'homme arrive à se familiariser avec lui-même, à se connaître, à s'apparaître. Que de recherches, que d'efforts avant de se trouver! Que d'actions, d'exercices, de réflexions avant de sentir ce que l'on est, et ce que l'on est, ne l'est-on pas devenu par ces actions, ces réflexions, ces exercices! Il semble que l'on progresse vers l'homme intérieur, mais c'est le progrès qui crée son idéal. La vie intérieure n'est pas isolée, elle n'obéit pas à des règles secrètes, mais bien aux lois générales de l'activité; elle se constitue par le même effort de synthèse qui organise nos sensations ou nos actions; elle n'est qu'une

synthèse plus vaste qui s'exerce sur l'ensemble de la vie, qui la ramasse tout entière sous la forme d'un présent toujours possible. Mais ce présent ne doit pas faire oublier le passé qui a concouru à le former; les plus intimes dispositions de l'âme ont leur germe dans l'activité la plus humble; les plus profondes idées, celles qui donnent un sens à toute notre vie, se dégagent de nos réflexions quotidiennes; un jour elles apparaissent et il semble qu'elles soient nées de ce jour; mais c'est la tâche du psychologue de rappeler toutes les formes d'activité qu'elles impliquent et résument. S'il nous fallait une preuve encore plus frappante, quelle vie paraît plus indépendante de la réalité que celle des mystiques; perdus dans la pure divinité ils semblent éloignés du monde par une distance infinie; leurs états intimes sont comme la révélation d'une âme secrète à laquelle il plaît de s'apparaître. Pourtant celui qui étudie de près leur vie avec le souci de la comprendre, découvre quelle suite d'efforts d'abord infructueux, quelles habitudes, quelles suggestions graduées, variées, répétées les ont conduits à l'extase qui se refusait au début. Leur histoire est peut-être la meilleure illustration de notre thèse; elle montre ce qu'il y a d'énergie dans ce que l'on appelle quiétude.

On comprend qu'il y ait bien des formes de vie intime : selon les éléments qui prédominent et la combinaison de ces éléments, des penseurs, des artistes, des consciences morales ou religieuses, des mystiques; selon que cette vie intérieure se répand au dehors, ou selon qu'elle s'abstrait, des hommes d'action, des créateurs, des inventeurs ou au contraire de purs contemplatifs. Bien des formes différentes naissent de la variété de ces combinaisons. Tel qui par l'intensité et la profondeur de ses émotions semble voué à la contemplation pure, est par le caractère expansif de ces mêmes émotions, par l'activité mêlée à sa vie affective, un conquérant d'âmes, un fondateur de religions ou d'ordres, un homme d'action.

Mais il nous suffit d'étudier la forme de vie intérieure qui est compatible avec l'art. Nous avons dit que l'art implique la possibilité d'une vie indépendante et personnelle. Lorsque nous cessons de faire attention à l'utilité des choses, lorsque nous les contemplons d'une manière désintéressée, elles se mettent à vivre avec nous; c'est-à-dire qu'à propos d'elles nous formons mille images, mille sentiments qui viennent s'insérer en elles; nous suivons la suggestion qu'elles nous imposent; et c'est d'abord l'affirmation de

leur existence propre, individuelle ; elles vivent, elles vivent devant nous, dans leur forme indépendante, avec leurs caractères réels; puis leur vie se développe à mesure que notre attention se fixe, et c'est notre vie personnelle qui constitue ce devenir étranger; tous ceux de nos souvenirs, toutes celles de nos images qui conviennent à l'objet donné, montent à la conscience ; il se fait une lente et progressive évocation de notre vie, et l'objet qui en est l'occasion nous paraît contenir tout ce que nous créons à propos de lui.

Que nous contemplions un objet de la nature ou une œuvre d'art, l'opération est identique; sauf que peut-être l'artiste calcule à l'avance la suggestion que son œuvre exerce ; il lui est difficile de s'abstraire de l'effet, puisqu'il le sent lui-même à mesure qu'il compose; mais pour que la suggestion ait tout son effet, il faut que l'artiste dispose son œuvre comme un objet de la nature ; il faut que l'œuvre ait l'air de nous laisser libres en face d'elle-même, de ne point nous enchaîner par avance à une émotion fatale. Ainsi l'art, malgré la différence de ses procédés, aspire à paraître une nature, une nature devenue humaine sans doute, mais qui dissimule toujours ce qu'elle a de trop humain. L'émotion de l'artiste, que l'œuvre d'art tient enfermée, s'offre discrètement au spectateur libre de la choisir, libre aussi d'en évoquer une autre; l'alternative et le mélange de cette contrainte et de cette liberté est un charme de plus.

Jeu d'émotions, jeu d'images, jeu d'idées, tel nous apparaît l'art. Telle doit être aussi la vie qui rend possible l'art; c'est une vie qui se joue. On a voulu que l'objet de l'art, ce soient des idées, des types généraux que l'intelligence atteindrait en faisant disparaître l'individualité des choses par une contemplation essentielle et immuable; mais, nous venons de le voir, c'est l'individuel qui se propose d'abord, ce sont des êtres concrets qui agissent sur nous, sur nos sentiments, sur notre imagination; il est vrai que ces individus ne sont point strictement limités à eux-mêmes ; ils sont représentatifs; leur premier charme est qu'ils symbolisent ce qu'ils contiennent. Dès qu'on cherche à les interpréter, la fantaisie apparaît : ce sont des réalités spirituelles qui s'imposent, sollicitent, mais ne nécessitent pas. Le libre jeu de l'imagination, la liberté de l'esprit à l'égard des images qu'il reçoit ou forme, la libre composition de nos idées, de nos sentiments avec nos images, voilà le premier ressort de la vie esthétique. L'art est présent partout où la vie se crée et se joue, libre d'être ce qu'elle est ou bien autre chose, satisfaite de sa propre

réalité, qu'elle confère à tous ses éléments et à toutes ses productions, construisant toute existence comme vie et comme liberté [1]. La vie intérieure du savant, de l'homme de bien, du mystique est profonde, mais elle n'a pas ce caractère de jeu. Le savant combine des pensées, mais il n'est pas maître de leur relation. La vérité dépend de son esprit; mais elle est dans son esprit ce qui l'oblige à être comme les autres esprits. L'ordre de ses pensées n'est pas indéterminé; il y a en lui la nécessité de l'intelligence. Et cette intelligence s'exerce sur des définitions, des concepts, des hypothèses; elle abstrait des choses l'individualité, le caractère concret, la vivante liberté que l'art y suppose. De même la vie morale implique une obligation trop universelle, trop sérieuse et en même temps une direction trop immédiate pour être confondue avec l'art; elle aussi abstrait de la vie les images que l'art considère, les mouvements, les formes, la manière d'être, l'expression de l'individualité, pour ne s'attacher qu'à des lois générales, à des réalités immatérielles, à des intentions. Enfin le mystique traite l'art comme une vie encore extérieure; il aspire au delà des formes et des images, désire par delà le désir, cherche l'émotion pure que rien ne trouble, l'unité sans fond plus loin que la diversité des créations spirituelles. Le mystique sans doute veut être liberté pure, pur jeu de l'être, si l'on peut dire, mais de l'être abstrait qui n'est plus rien, dans le néant et non pas dans le monde des formes et des représentations.

Ainsi, pour que la vie esthétique apparaisse, il faut la liberté dans la vie intérieure, le jeu de l'activité qui se poursuit parmi la diversité des images et des choses; il faut l'organisation de cette diversité, sa production au sein de l'unité. Tout homme en qui se joue un peu de cette spontanéité est artiste par quelque endroit; de là vient que les formes les plus rudimentaires, les plus simples de l'art sont si répandues; de là vient qu'il est très peu d'êtres qui soient absolument ce qu'ils sont et dont l'activité soit nécessairement déterminée; de là vient qu'en dehors de sa profession ou de son étude habituelle, et même dans sa profession et dans son étude, l'homme puisse être et soit artiste.

Mais s'il en est ainsi, si le principe de l'art est notre vie même, vie profonde sans doute, mais individuelle encore, si les choses tirent leur valeur et leur charme des mouvements de notre individualité,

1. Voir Schiller, *Lettres sur l'Éducation esthétique.*

l'art n'est-il pas un jeu subjectif, un jeu individuel? Le caractère des choses ne dépend plus que de notre appréciation et l'action esthétique n'a d'autre effet que de nous rejeter en nous-mêmes, dans un égoïste isolement.

L'objection n'est pas fondée. Le charme que j'éprouve à voir une statue, par exemple, vient en grande partie de l'imitation intérieure de son attitude, des sentiments que je suppose liés à cette attitude, en un mot de l'âme que je lui prête et que j'emprunte naturellement à la mienne, car où la trouverai-je ailleurs? C'est du reste le même procédé, une association de mes souvenirs aux expressions du corps et du visage, qui, adapté cette fois à un but utile et pratique, me sert à connaître autrui. Mais qu'on ne dise point qu'il n'y a dans cette opération qu'un jeu absolument indéterminé de notre fantaisie. C'est précisément la forme de la statue, son attitude qui nous impose une hypothèse précise sur son état d'âme ou sur l'intention de l'artiste; ce sont des caractères objectifs, réels, ou du moins aussi réels que tout ce qui nous entoure, qui marquent le point de départ de nos imaginations. Nous imaginons à propos de la statue, mais ce sont ses lignes qui inspirent et dirigent notre fantaisie. Nous ne sommes pas libres, devant elle, d'imaginer n'importe quoi. Notre rêverie détachée d'elle pourrait garder un caractère esthétique, mais ce ne serait plus l'émotion que nous cause cette statue. Il arrive parfois que des objets assez insignifiants nous font beaucoup rêver; soit qu'ils aient quelque raison, étrangère à l'esthétique, d'être pour nous particulièrement suggestifs, soit que notre rêverie ne cherche qu'un prétexte pour s'échapper: notre imagination d'abord occupée d'eux, par une pente naturelle s'en éloigne, et lorsqu'elle revient à son point de départ, nous nous réveillons brusquement, étonnés d'avoir pensé tant à propos de cette banalité. Dans ce cas précis il est bien évident que c'est nous qui avons fait la valeur esthétique de l'objet; elle est tout entière en nous-mêmes; c'est une faveur, un caprice. Mais dans le cas de réelle émotion provoquée par des objets, l'objet s'impose et demeure présent à toute l'émotion qu'il suscite; cette présence donne à l'émotion son caractère, lui assure sa continuité. La constitution de l'objet m'impose une certaine manière d'être : c'est une continuelle action et réaction de l'objet sur ma conscience et de ma conscience sur l'objet. L'objet suggère et je me prête et me dérobe tour à tour à son influence; j'obéis et je commande; alternative, avons-nous dit, de contrainte et de liberté, séduction où

s'unissent l'abandon et la résistance, jeu qui excite l'émotion esthétique sans détruire l'objectivité, la réalité de la nature et de l'art.

Il n'en est pas moins vrai que dans certaines consciences l'émotion artistique prend un caractère particulièrement subjectif. M. Ribot, dans un chapitre très intéressant de son livre sur l'*Imagination*, analyse un type d'imagination nébuleuse, enveloppée et diffuse qu'il appelle l'Imagination diffluente. Cette imagination a un caractère général d'intériorité. Elle n'emploie comme images que ces abstraits émotionnels, qui sont des extraits d'émotions; elle les associe surtout par tonalité émotionnelle, d'après les dispositions changeantes du cœur. Elle substitue au plein jour des choses un crépuscule d'émotions indécises. Ce genre d'imagination a créé certaines formes d'art. Tel l'art symboliste « qui dédaigne la représentation nette et lumineuse du monde extérieur; il la remplace par une sorte de musique qui aspire à exprimer l'intimité mobile et fugitive de l'âme humaine ». Mieux encore que l'art symboliste français, M. Ribot aurait pu citer et étudier comme exemple de cette imagination poétique le premier romantisme allemand, si profondément symboliste. Novalis n'a-t-il pas écrit que la conscience la plus profonde est une pure modulation d'états d'âmes? La vraie poésie exprime le « Gemüth », l'âme profonde; elle est une poésie de nuit et de crépuscule. « On conçoit des récits sans lien comme des songes : des poèmes qui soient seulement harmonieux et de belles paroles, sans signification et sans lien : au plus quelques strophes intelligibles; comme des fragments des choses les plus diverses. Cette vraie poésie ne peut avoir qu'un sens allégorique et une action indirecte comme la musique. » Toute la poétique de Novalis est un hymne à la nuit. Et il y a quelque psychologie dans les circonstances qui font naître cet art romantique en opposition avec l'art si précis et si riche en même temps d'un Gœthe; car Gœthe incarne, si l'on peut dire, le type opposé d'imagination : l'imagination plastique, celle qui part de la perfection ferme des choses, aboutit à des œuvres solides comme la réalité, qui s'ouvrent infiniment à l'analyse, au lieu de disparaître devant elle comme un rêve. C'est ainsi que la vie intime peut se plaire uniquement à l'émotion vague et confuse, se composer de rêveries, qui effacent les choses qu'elles représentent et qui sont à peu près incommunicables, sauf à très peu d'âmes complaisantes et de même nuance; ou bien au contraire dans une puissante synthèse elle peut unir les images recueillies des choses. De cette subjectivité

pure à une riche et puissante objectivité, que de formes intermédiaires! Dans la pure subjectivité les choses disparaissent; il n'en reste qu'un souvenir qui s'éteint, une résonance qui se tait; sa loi générale, c'est la dissolution. La vraie création obéit à la loi inverse; le créateur est une claire image du monde. Il est le monde sous la forme d'une âme.

De même que les objets, l'art peut ignorer ou méconnaître les sujets; je veux dire qu'il peut se plaire à l'isolement, à l'égoïsme; ou chercher au contraire l'expansion et l'humanité, le plaisir d'agir et de goûter en commun. A vrai dire, la vie extérieure de l'artiste enferme toujours un élément social, le besoin de s'exprimer. On peut dire il est vrai que l'artiste poursuit pour lui-même la réalisation de l'œuvre; si l'imagination chez lui aspire à la réalité, c'est par la tendance naturelle de ses images intérieures à vivre, à s'objectiver; l'œuvre lui est nécessaire pour qu'il s'aperçoive clairement lui-même; elle est comme un miroir qu'il présente à son imagination. Mais n'y a-t-il pas en plus le désir d'agir, de s'imposer, de projeter son œuvre dans des consciences étrangères, de régner sur autrui? L'œuvre est pour l'artiste, outre la satisfaction d'un besoin, un instrument de domination; par elle, il étend sa personnalité, il l'imprime au dehors, il la communique. L'art obéit à l'activité désintéressée de la vie intime; il est un désir de puissance, le désir d'une puissance désintéressée, qui s'exerce par pure puissance, pour s'exercer. La même relation idéale existe dans l'esprit qui contemple, relation avec le génie créateur, relation avec l'humanité capable de la même contemplation; sentiment d'amour et d'admiration, dans le premier cas, et qui peut aller jusqu'au culte; sentiment de plaisir partagé, de sympathie dans le second. Dans les deux cas, affirmation qu'il y a des esprits et une vie commune, que la vie spirituelle est une et profondément répandue. Pourquoi les sentiments humains, purement humains, agissent-ils sur nous plus que des sentiments de circonstance, ou encore des sentiments très délicats, très fugitifs, très rares; c'est que nous les éprouvons plus profonds et plus expansifs; c'est que nous sentons par eux toute la vie humaine venir à notre vie. C'est pourquoi l'art le plus solide est composé d'un petit nombre de thèmes infiniment variés.

Ainsi l'art que la vie sociale a d'abord suffi à constituer, comme le prouve l'histoire de ses débuts, et qui avait alors un rôle presque uniquement social (il suffit de rappeler la danse primitive à laquelle

prennent part comme acteurs ou comme spectateurs tous les membres de la tribu et du groupe, les différentes danses suivant les différents actes de la vie sociale, l'histoire de la musique primitive, etc.), l'art semble, au cours des temps, s'être attaché plus étroitement à la vie individuelle ; et il en est ainsi parce qu'il est devenu plus complexe et plus profond. Il ne lui suffit plus d'un surcroît de notre énergie, orientée vers la vie sociale ; il lui faut toute l'intimité de notre être. Mais nous venons de voir qu'en se faisant plus complexe, plus profond, il ne s'est pas dégagé de toute société. Sans doute, comme notre vie intérieure, il s'est affranchi de l'action immédiate, de l'utilité d'un individu, d'une tribu, d'une caste ou d'une nation. Mais serait-il moins social pour être devenu plus universel, pour n'être plus l'expression et le jeu d'une société donnée, mais bien l'expression et le jeu d'une immense société d'esprits? Comme notre vie, même la plus profonde, l'art n'est possible que par l'harmonie des consciences. Il y a au fond de chacun de nous la représentation de la totalité dont il est un élément. La vie personnelle est le contraire de la vie égoïste. N'implique-t-elle pas l'affirmation de la vie universelle, de la vie infinie, que nous ne saurions, sans la plus grossière de toutes les contradictions, vouloir réalisée en notre action médiocre et notre durée chétive, la vie qui exige pour sa réalisation adéquate, l'infinité des consciences dans l'infinité du temps et de l'espace, et l'harmonie de cette infinité?

H. Delacroix.

LA RESPONSABILITÉ PÉNALE

DANS LA DOCTRINE UTILITAIRE[1]

Il est deux fondements que l'on peut donner aux institutions pénales, deux fins en vue desquelles on peut vouloir régler ces institutions. Pour les uns, la société, lorsqu'elle punit un criminel, fait expier à celui-ci son crime; elle punit ce criminel parce qu'il l'a mérité, *quia peccatum*. Pour les autres, la justice pénale ne doit pas être « vindicative » ou « punitive », mais « corrective »; la société se servira des peines pour détourner les hommes de délinquer, elle punira *ne peccetur*.

Selon qu'on adoptera, sur la question du fondement des peines, l'une ou l'autre des doctrines que nous venons de dire, la « classique » — comme on l'appelle — ou l'utilitaire, on se fera de la responsabilité pénale des conceptions différentes. Pour les « classiques », la responsabilité pénale se rattache étroitement à la responsabilité dite morale, elle s'identifie même avec celle-ci : on punira l'auteur d'un acte qualifié criminel si cet individu peut être regardé comme moralement responsable de cet acte, on ne le punira pas dans le cas contraire; et si on le punit, la peine se proportionnera à la responsabilité morale de notre individu. La manière de voir des utilitaires sera autre[2].

Notre dessein est de négliger la conception « classique » de la

1. Cet article est extrait d'un livre, *La responsabilité pénale*, qui doit paraître très prochainement à la librairie Félix Alcan. La Première Partie de ce livre étudie la doctrine « classique » de la responsabilité, et les conceptions diverses qui, d'une manière ou d'une autre, s'y rattachent; la Deuxième Partie porte le même titre que le présent article : nous donnons ici les chapitres I et III de cette Deuxième Partie.

2. Il est une école intermédiaire, la « Terza Scuola », comme disent les Italiens, qui, sans adhérer proprement à la doctrine « classique », estime qu'il est nécessaire de tenir compte dans une certaine mesure des idées courantes,

responsabilité, pour examiner ce qu'est la responsabilité pénale dans la doctrine utilitaire, pour construire une théorie de la responsabilité pénale conforme aux enseignements de l'utilitarisme.

I

Tout d'abord, et avant même de définir la responsabilité pénale, d'indiquer la signification que cette notion peut avoir dans la doctrine utilitaire, il importe de préciser l'idée que les utilitaires se font de la peine, de formuler les principes généraux qui, d'après eux, doivent dominer tout le droit pénal.

La peine, pour les utilitaires, est, comme nous l'avons dit tout à l'heure, un moyen de combattre la criminalité.

Ce moyen n'est pas le seul [1]. Au lieu de punir le crime, on peut le prévenir, en tâchant par des modifications apportées à la législation civile, à l'organisation sociale, d'affaiblir l'action des causes qui l'engendrent [2]. Les partisans les plus résolus du libre arbitre ne nieront pas l'efficacité de cette politique préventive. N'est-il pas évident que les attentats contre la propriété diminueraient de nombre, si la propriété était distribuée autrement qu'elle ne l'est, s'il n'y avait pas tant de gens dans le besoin? Et pour prendre un exemple encore plus convaincant, n'est-il pas clair que l'interdiction par l'État de la vente et de la consommation de l'alcool aurait pour résultat de réduire considérablement la criminalité? — De même ce serait un procédé très efficace, pour combattre la criminalité, que de séparer du reste des hommes les individus qui auraient manifesté des instincts dangereux. — Enfin on peut s'appliquer — et ceci non plus ne sera pas sans effet — à améliorer ceux qui ont délinqué, ou qui se montrent enclins à délinquer, en leur donnant l'éducation morale qui souvent leur a fait défaut, et de bien d'autres manières encore.

On distinguera aisément la *pénalité* de la *prévention*, de l'*élimina-*

de l'opinion vulgaire : et cette opinion vulgaire s'accorderait bien plutôt avec la doctrine « classique » qu'avec la doctrine utilitaire. Voir *La responsabilité pénale*, Première Partie, chap. III.

1. V. Ferri, *La sociologie criminelle*, 1901, pp. 393 et suiv.

2. M. Ferri a dressé une liste des modifications législatives qui seraient propres à diminuer la criminalité, dans son ouvrage, pp. 219 et suiv.

tion et de l'*amendement*. Non point que ces différentes choses ne paraissent point parfois se mêler, et qu'elles ne puissent se confondre. Pour éliminer un sujet dangereux, un aliéné par exemple, on est obligé de le priver de sa liberté, peut-être même de le condamner à un isolement absolu dont il souffrira beaucoup; et de même l'amendement d'un individu vicieux ne peut être tenté avec quelque chance de succès, bien souvent, qu'à la condition que certaines contraintes lui soient imposées[1]. Mais lorsqu'on élimine ou qu'on cherche à amender un sujet, si on le fait souffrir, c'est en quelque sorte par contre-coup : la souffrance qui est infligée n'est point voulue pour elle-même. Lorsqu'on punit, au contraire, on cherche à faire souffrir celui qu'on frappe, on veut tout d'abord le mal que cet homme devra subir, et cela, en considération des effets qui en résulteront.

Traitant de la responsabilité pénale, nous laisserons complètement de côté dans cette étude la prévention, l'élimination et l'amendement. Nous oublierons volontairement que ces procédés peuvent et doivent être employés concurremment avec la pénalité, et que par eux, selon toute vraisemblance, on peut obtenir beaucoup plus que par l'application des peines; nous oublierons que ces procédés n'ont pas seulement leur rôle à jouer à côté de la pénalité, que souvent on a à choisir entre eux et la peine, ceux-là et celle-ci présentant chacun leur utilité, et l'emploi simultané des uns et de l'autre n'étant point possible: nous oublierons enfin que l'élimination et l'amendement, comme nous venons de le dire, ne peuvent d'ordinaire être opérés que moyennant un mal enduré par ceux à qui ils s'adressent, et que par suite l'élimination et l'amendement plus d'une fois auront, outre leur utilité propre, la même utilité qu'offre la pénalité, pourront purement et simplement servir de substituts à la peine[2]. Supposant que la peine est la seule arme dont la société

1. Inversement, la peine est souvent, en même temps qu'une peine, une mesure d'élimination. Nous ne dirons pas qu'elle sert à l'amendement des coupables : dans l'état actuel des choses, c'est malheureusement le contraire qui arrive.

2. On discute beaucoup, par exemple, pour savoir si certains coupables qui ne sont ni sains d'esprit ni aliénés tout à fait — les monomanes — doivent ou non être tenus pour responsables. A coup sûr, il conviendrait de les mettre hors d'état de nuire en les enfermant. Mais la perspective d'un internement indéfini, peut-être perpétuel, n'agira-t-elle pas sur eux, s'ils sont accessibles à l'intimidation, autant que la perspective de la prison ou des travaux forcés dont le Code Pénal les menace? Ainsi les discussions dont nous parlions pourraient se trouver pratiquement oiseuses.

dispose pour se défendre contre la criminalité, nous nous occuperons d'elle toute seule.

On édicte des peines dans l'espoir que la menace de ces peines empêchera, sinon tous les membres de la société, du moins beaucoup d'entre eux de délinquer. Ces mêmes peines, lorsqu'on les inflige, ont une double vertu, l'une d'*exemplarité*, et l'autre que pour la distinguer de la première on dira d'*intimidation*[1] : la peine infligée à un coupable a cet effet de faire un exemple, elle détourne du crime des gens qui y tomberaient sans les condamnations où le crime nous expose, et elle a aussi cet effet — quelquefois du moins — de corriger le coupable lui-même en lui faisant sentir d'une manière plus vive à quoi l'on s'expose lorsqu'on transgresse les lois[2]. La vertu d'intimidation d'une peine, d'ailleurs, et la vertu d'exemplarité ne sont pas limitées à la sorte de crime que notre peine réprime. Les travaux forcés prononcés contre un faux-monnayeur serviront d'exemple tout d'abord pour ceux qui auraient la tentation de fabriquer de la fausse monnaie; mais ils serviront d'exemple aussi, d'une certaine façon, pour ceux qui auraient la tentation de voler ou d'assassiner : car ils rappelleront à ceux-ci qu'il y a des tribunaux, qu'il y a des peines, et que les menaces du Code ne sont pas vaines. Et pour ce qui est de notre faux-monnayeur, il est évident que le souvenir de ses travaux forcés lui sera également salutaire, une fois libéré, quel que soit le crime nouveau qu'il pourra méditer[3].

Les deux effets d'intimidation et d'exemplarité s'accompagnent toujours l'un l'autre : il n'y a d'exception que pour la peine de mort,

1. Sénèque, dans son *De clementia*, écrit (I, 22, 1) : « transeamus ad alienas iniurias, in quibus vindicandis hæc tria lex secuta est, ut eum, quem punit, emendet, aut ut pœna eius ceteros meliores reddat, aut ut sublatis malis securiores ceteri vivant ». On le voit, Sénèque considère dans la peine non seulement la mesure répressive, mais aussi la mesure éliminatoire que d'ordinaire cette peine constituera en même temps.

2. Pour parler proprement, la peine intimide le coupable, et elle intimide les autres hommes. Nous réservons le nom d'intimidation au premier de ces effets. nous n'employons pas les expressions de *prévention spéciale* et de *prévention générale*, dont se servent les Allemands et les Italiens, c'est pour éviter qu'il ne se fasse une confusion de la peine et de ces mesures qui tendent à supprimer les causes sociales du crime.

3. Ajoutons : et de quelque peine que ce crime nouveau soit frappé. Par où toutefois nous ne voulons pas dire — qu'on ait la bonté de le noter — que l'intimidation relative produite par les différentes peines — considérées tant au point de vue de la quantité que de l'espèce — soit la même chez les différents hommes.

dont la vertu, comme on le conçoit, est toute d'exemplarité[1]. Mais ces deux effets sont loin d'avoir une égale importance; des deux, c'est l'effet d'exemplarité qui l'emporte sur l'autre, et de beaucoup. Ayant décidé de ne parler que de la peine, nous ne représenterons pas que sous le rapport de l'intimidation la peine capitale et les peines perpétuelles n'ont guère plus d'utilité que telle mesure d'élimination par laquelle on pourrait les remplacer. Nous nous bornerons à remarquer que parmi ceux qui se mettent dans le cas, en délinquant, d'être punis, il en est un très grand nombre qui ne sont pas accessibles à l'intimidation, ou qui encore n'ont pas besoin de cette intimidation pour être retenus par la suite dans le respect des lois. Beaucoup de délinquants en effet ont été amenés à délinquer par une occasion de laquelle on peut être assuré qu'elle ne se représentera plus pour eux, pas plus qu'aucune autre occasion de délinquer : tels ces hommes parfaitement honnêtes, probes à la fois et incapables de faire du mal à personne, qui pour venger leur honneur outragé se sont crus obligés de tuer, ou bien ont été entraînés au meurtre, dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, par un mouvement soudain d'une violence irrésistible. Et d'autre part il y a un nombre plus grand encore de délinquants qui, vicieux de nature, ou bien encore poussés à délinquer soit par la conviction de bien faire, soit par une nécessité dont ils ne peuvent quasiment pas s'affranchir[2], sont destinés à retomber sans cesse dans les mêmes fautes, ou dans d'autres, sans que les peines qu'on leur inflige y fassent rien[3]. En somme, si les peines ne devaient servir qu'à intimider

1. La peine de mort, en même temps qu'elle est une peine, est une mesure d'élimination.

Les peines perpétuelles ne mettent pas ceux qui les subissent dans l'impossibilité absolue de commettre de nouveaux crimes : un homme condamné à la détention pour la vie peut tuer son gardien; et peut-être qu'il sera empêché de le faire par l'idée de la peine qui déjà a été prononcée contre lui, idée qui rendra plus vive chez lui la crainte de la peine à laquelle il s'exposerait par ce meurtre.

2. Ceci s'applique par exemple aux malheureux qui se font condamner cinquante et soixante fois dans leur vie pour mendicité et pour vagabondage parce qu'ils sont incapables de travailler.

3. Ceux que les peines de nos Codes n'effraient pas seraient peut-être effrayés par des peines plus fortes. Mais il y a des raisons, qu'on verra bientôt, de ne pas aggraver trop les peines.

On peut, dira-t-on maintenant, édicter des peines plus fortes contre les récidivistes : c'est ce qui se fait en France. Nous accorderons, provisoirement, qu'il soit bon d'agir ainsi. Mais outre que ces peines aggravées n'empêcheront pas complètement la récidive, n'y a-t-il pas là un aveu que les peines ordinaires sont insuffisantes pour intimider certains coupables?

ceux contre qui elles sont prononcées, on ne les appliquerait que rarement; il conviendrait de renvoyer absous la plupart des délinquants, sauf bien entendu à prendre contre certains d'entre eux — à savoir les délinquants d'habitude — des mesures sérieuses d'élimination. Et c'est là la conclusion où arrivent ceux des criminalistes qui dans la peine ont considéré principalement l'effet d'intimidation, qui ont oublié ou négligé l'exemplarité [1].

On vient de voir comment les peines étaient utiles. Elles ne sont pas seulement utiles; elles sont mauvaises, en même temps. Tout d'abord la peine est un mal, par définition, pour celui qui la subit. D'autre part, il en coûte cher à la société pour l'appliquer : la somme à laquelle revient l'entretien d'un prisonnier est plus élevée que le revenu moyen d'un travailleur; et il ne faut pas tenir compte seulement ici des dépenses matérielles : est-ce donc rien que la démoralisation causée par le spectacle de certaines peines, que celle à laquelle sont condamnés souvent les bourreaux et les geôliers [2]?

Les peines étant utiles d'un côté, et mauvaises d'un autre, il y aura lieu pour le législateur qui doit rédiger son code, comme aussi pour le juge qui doit prononcer son arrêt, d'établir une sorte d'arithmétique. Il ne sera pas indifférent de déclarer une certaine catégorie d'hommes responsables, ou irresponsables, de condamner ou d'absoudre certains accusés, de punir ou de ne pas punir telle sorte d'actes; s'il convient de punir, l'espèce et la mesure de la peine ne seront pas non plus indifférentes. Des quantités positives — pour parler le langage des mathématiques — devront être mises en balance avec des quantités négatives. On ne punira que lorsque les premières l'emporteront sur les secondes, et *on choisira la peine qui portera à son maximum l'excédent des biens sur les maux* [3].

Telle est la règle suprême du système pénal utilitaire. Il n'échap-

1. Citons M. Lebon (*La question des criminels*, *Revue philosophique*, 1881, t. I, p. 519 et suiv.). Plusieurs des Italiens inclinent du même côte; M. Saleilles l'a fort bien montré (*L'individualisation de la peine*, p. 109) : « voyons donc, dit-il, à quoi devraient aboutir les principes de l'école italienne — à ces deux conséquences, d'exempter de peine beaucoup de gens qui eussent (*sic*) cependant commis des crimes, et à l'inverse surtout de punir par avance [il faudrait dire : de retrancher par avance de la société] des individus qui n'eussent jamais commis de crimes ».

2. Nous devons cette remarque à M. Séailles.

3. Guyau n'a pas été assez précis lorsqu'il a écrit : « l'idéal de la justice pénale [peut être exprimé] par cette formule scientifique : « le maximum de « défense sociale avec le minimum de souffrance individuelle » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885, p. 170).

pera à personne que l'application de cette règle soulève des difficultés très graves. C'est que des quatre grandeurs qui doivent ici entrer en compte, aucune ne se prête à une mesure rigoureuse. Qui se chargera d'évaluer le mal qui résulte d'un crime? Qui évaluera ce qu'il en coûte à la société pour punir ce crime? Comment déterminer à l'avance la vertu intimidante d'une peine? — Mais c'est surtout l'appréciation de l'utilité exemplaire des peines qui apparaît comme dépassant tous les moyens dont nous disposons. Pour savoir à l'avance combien d'hommes l'application à un criminel d'une certaine peine détournera de commettre des crimes que sans cela ils commettraient, il faudrait connaître à fond chacun des individus qui entendront parler de cette peine, il faudrait savoir jusqu'à quel point ces individus sont accessibles à la crainte de la peine en question, et se laisseront influencer par elle, il faudrait prévoir les circonstances où ils se trouveront dans chacun des moments de leur existence, les impulsions internes ou les actions extérieures qui les inclineront à délinquer : il faudrait posséder une multitude de données dont chacune en particulier échappe à notre connaissance, ou du moins ne se laisse pas connaître d'une manière exacte, et qui forment un ensemble trop considérable pour être embrassées à la fois par un esprit humain. Et ce n'est pas tout : le juge devant lequel comparaît un criminel n'a pas seulement à considérer les effets d'une peine définie; il doit considérer aussi les effets de l'acquittement qu'il pourrait prononcer, ceux des autres peines qu'il a également la faculté d'infliger à notre criminel.

Que dire du législateur? Celui-ci, lorsqu'il se préoccupe de réprimer une certaine sorte d'actes, les vols par exemple, devra se demander s'il ne lui convient pas de diviser le genre vol en plusieurs espèces, chacune de ces espèces se subdivisant peut-être à son tour en variétés; il devra examiner si pour une certaine variété il convient d'établir une peine fixe, ou bien de laisser au juge quelque latitude afin que celui-ci puisse tenir compte des circonstances particulières ayant accompagné chaque cas; il devra voir si le caractère des délinquants, considéré sous le rapport de l'intimidabilité, justifie des différences de traitement pour les divers délinquants; enfin il devra comparer entre elles toutes les peines — et il en existe une assez grande diversité, sans compter que la plupart peuvent être graduées, — et voir quelle est la vertu exemplaire de chacune d'elles.

Pour résoudre ces difficultés, deux méthodes sont possibles. L'une

consistera à déterminer les peines les meilleures à priori, comme par une sorte de divination. Cette méthode, qui des deux est la plus imparfaite, est la seule que le juge puisse songer à employer, puisque aussi bien il ne se trouve jamais en présence que de cas particuliers : le juge cherchera à prévoir de quelle décision il résultera le plus de bien. Il est vrai qu'il est obligé de s'en tenir au texte de la loi, et que son choix se trouve par là considérablement limité. Le législateur, lui, s'il se trouve en présence de problèmes plus complexes, et si son embarras est accru, en outre, par ce fait que rien ne restreint son pouvoir, ce législateur, d'autre part, trouvera un appui dans l'expérience. Il aura pour le guider les enseignements qui se dégageront de ses propres essais, ou de ceux des autres législateurs : car si on ne sait pas quels sont les effets d'un arrêt, on connaît dans une certaine mesure, par les statistiques criminelles, les effets d'une législation ou d'une loi. Sa tâche d'ailleurs restera très malaisée : pour ne parler que du choix des peines, et en écartant tous les autres problèmes qui sont étroitement unis à celui-là, les statistiques nous montreront bien ce qu'était la criminalité avant, ce qu'elle est devenue après la promulgation d'une certaine loi; mais la législation criminelle n'est qu'un des très nombreux facteurs qui conditionnent et déterminent la criminalité : qui se flattera de dire ce qui revient au juste, dans les variations de la criminalité, à l'influence de ce facteur?

II

Nous avons défini la peine et indiqué la règle générale qui doit présider à la détermination des peines. Entrons maintenant plus avant dans notre sujet, en essayant de dire ce que c'est que la responsabilité pénale.

La notion de responsabilité pénale étant, dans la doctrine utilitaire, tout à fait indépendante de celle de responsabilité morale, il ne s'agira pas ici d'examiner si en commettant tel acte répréhensible en soi nous avons péché, et quelle fut la gravité de notre faute; il s'agit de savoir s'il est utile que nous soyons punis, et quelle punition serait la plus utile. *La responsabilité pénale*, dans la doctrine utilitaire, *est quelque chose qui fait que nous devons, pour le bien général, être puni, et être puni d'une peine plutôt que d'une autre.*

Ceci n'est point encore assez précis. Parmi les données dont la considération doit intervenir lorsqu'on voudra déterminer les peines, il en est qui n'ont pas de rapport avec la responsabilité. C'est ainsi que tout d'abord on doit prendre en considération le fait, l'acte que l'on veut réprimer, et les circonstances d'ordre en quelque sorte matériel qui l'ont accompagné. De l'aveu de tout le monde — on verra dans un instant par quelles raisons l'opinion commune, sur ce point, peut être justifiée — le vol ne doit pas être frappé de la même peine que le meurtre; on s'accorde aussi à reconnaître qu'il est des causes — telle la légitime défense — qui peuvent ôter à un acte son caractère criminel, qu'il est des circonstances qui doivent faire bénéficier le coupable d'un adoucissement de peine, et qu'il en est d'autres qui doivent le faire condamner plus sévèrement. Dira-t-on cependant que celui qui a tué en état de légitime défense est irresponsable? Dira-t-on qu'il y a plus de responsabilité chez le meurtrier que chez le voleur, chez l'individu qui a escroqué 100 000 francs que chez celui qui en a escroqué 5? Nullement. *La responsabilité se trouve dans l'agent, et non dans l'acte.* C'est, comme dit M. von Liszt, un certain état de l'agent, au moment de l'action, qui doit être donné pour qu'il y ait lieu de punir[1]; nous ajoutons : et qui contribuera à faire infliger au coupable une peine soit moins sévère, soit plus sévère.

Pas plus qu'elle ne dépend de la matérialité de l'acte et des circonstances extérieures qui ont accompagné celui-ci, la responsabilité ne dépend de l'intention dans laquelle l'acte a été accompli, du sentiment qui a poussé l'agent à cet acte. Le meurtre commis afin de rendre un vol possible, ou d'empêcher que l'auteur de ce vol ne soit découvert, sera puni d'une peine plus dure que le meurtre passionnel. L'intention pourra être une excuse qui vaudra au coupable l'indulgence du législateur ou du juge, ou bien elle pourra aggraver le cas du coupable : elle ne fera pas, à parler proprement, qu'il soit plus ou moins responsable.

En définitive, quand on voudra déterminer la responsabilité d'un criminel, c'est l'*indoles* de ce criminel qu'il faudra regarder. Et encore dans cette *indoles* ne devra-t-on regarder qu'une certaine faculté, si l'on peut employer ce mot, particulière. Beaucoup d'auteurs[2] ont cru que la doctrine utilitaire commandait de mesurer la

1. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, t. XVII, p. 72.
2. Par exemple M. Saleilles (voir à la p. 88 de son ouv., et *passim*), et M. Alimena (*I limiti e i modificatori dell' imputabilità*, t. I, pp. 392 et suiv.).

responsabilité du criminel à ce que les Italiens appellent la « témibilité » : plus un criminel est dangereux, et ceci, en raison de sa nature perverse, de son hérédité, de l'éducation qu'il a reçue ou d'autres causes encore, plus il importe que la société se montre sévère à son égard. En réalité, cette vue est inexacte. Non point que la témibilité soit sans rapport aucun avec ce qui d'après nous est le fondement de la responsabilité, à savoir l'intimidabilité : car un des éléments de la témibilité, c'est précisément l'inintimidabilité ; celui-là est redoutable entre tous pour ses semblables qui ne redoute pas les peines inscrites dans le Code. Mais la témibilité par elle-même n'a rien à voir avec la peine. Si un sujet est dangereux, il convient qu'on le mette hors d'état de nuire, en l'éliminant de la société ; on n'aperçoit pas comment la témibilité d'un criminel pourrait faire punir celui-ci [1]. Les peines étant faites pour inspirer de la crainte aux hommes et pour les détourner par là du crime, tout ce qu'on devra considérer, lorsqu'il s'agira d'appliquer des peines, c'est la mesure dans laquelle la crainte de ces peines pourra agir sur les hommes.

Ainsi donc — et ceci se déduit immédiatement de la définition même de la peine, de ce qui a été dit plus haut touchant l'utilité de celle-ci — la responsabilité d'un criminel dépendra de son intimidabilité.

Cette assertion, toutefois, demande à être bien entendue. Il ne faudrait pas tout de suite l'interpréter en ce sens que le criminel non intimidable doit être tenu pour irresponsable, que la responsabilité d'un criminel se proportionnera exactement à son intimidabilité ; ce serait commettre une erreur grave. La peine n'est pas faite seulement pour celui à qui elle est infligée ; elle est faite encore, et surtout, pour tous ceux qui délinqueraient s'il n'y avait point de peines. Et ainsi, lorsqu'on aura à décider du sort d'un criminel, il faudra se préoccuper, d'une façon que nous ne pouvons pas encore préciser, de l'effet que le traitement adopté pour ce criminel aura sur les autres hommes, il faudra se préoccuper de l'intimidabilité de ceux-ci en même temps que de l'intimidabilité de celui-là. *La responsabilité d'un criminel se déterminera* sans doute *par son intimi-*

1. *A fortiori*, nous pouvons dire qu'on ne doit pas punir un sujet dangereux qui n'a point commis de crime. Les peines sont instituées pour détourner les hommes du crime ; mais l'idée d'une peine appliquée avant la perpétration du crime — sans aller chercher autre chose — est absurde : à quoi cette peine servirait-elle ? En revanche, il pourra être bon d'éliminer ceux qui sont une menace perpétuelle pour leurs semblables : c'est d'ailleurs ce qu'on fait déjà pour les aliénés.

dabilité, mais en telle sorte que le jugement prononcé donne le maximum d'effet utile, les conséquences exemplaires de ce jugement étant jointes aux conséquences qu'il aura par rapport au criminel lui-même[1].

Mais qu'est-ce au juste que l'intimidabilité d'un individu? Par cette intimidabilité nous entendons, non pas la peur que notre individu a des peines en tant que cette peur est chez lui un sentiment plus ou moins vif, mais cette même peur *en tant qu'elle est un mobile plus ou moins efficace*, en tant qu'elle exerce sur lui, dans le sens inhibitif, une action plus ou moins forte : les deux choses doivent être distinguées avec soin; il n'est pas interdit de concevoir un homme qui tremblerait à l'idée de la peine à laquelle il va s'exposer en délinquant, et que cette frayeur n'empêcherait pas cependent de délinquer.

L'intimidabilité varie avec les individus. Chez un même individu elle n'est point une grandeur invariable. En premier lieu, elle varie par rapport aux différentes peines : tel craint la mort, et évitera avec le plus grand soin de s'exposer jamais à une condamnation capitale, qui se souciera peu de se faire condamner à la prison ou aux travaux forcés; tel autre redoutera par-dessus tout la relégation; certains n'attacheront aucune importance à la durée de la détention qu'ils peuvent encourir, alors que d'autres feront une grande différence entre une détention courte et une détention prolongée; les vagabonds, les malheureux, ne se plaignent point lorsqu'on les enferme pour l'hiver, il en est même beaucoup qui cherchent à obtenir ce résultat, tandis que d'autres ne feront point attention à la saison.

L'intimidabilité d'un individu variera également dans le temps. Elle résulte en effet d'un ensemble de causes tant d'ordre psychologique que d'ordre physiologique qui sont essentiellement instables : les maladies mentales, pour prendre un exemple, abolissent souvent l'intimidabilité; mais ces maladies, si elles peuvent être congénitales, sont d'ordinaire acquises; et ainsi tel deviendra inintimidable un beau jour qui ne l'était point auparavant, et qui quelques mois plus tard ne le sera plus; l'ivresse, de même, diminue pour un temps très court, ou même supprime complètement l'intimidabilité[2].

1. On raisonnerait de même, *mutatis mutandis*, au sujet des dispositions législatives sur la responsabilité.

2. L'observation qui vient d'être faite suscite une question fort ardue : lorsqu'on veut déterminer la responsabilité d'un criminel, dans quel moment

C'est de l'intimidabilité, considérée dans ses modes et dans ses degrés, que dépend la responsabilité des criminels, et nullement de l'acte et des circonstances matérielles qui l'ont accompagné, ni de l'intention. A vrai dire, ces trois choses, l'acte, l'intention, l'intimidabilité, ne sont pas séparées d'une manière absolue. Qu'est-ce qui fait qu'on doit tenir compte, pour la fixation de la peine, de l'acte et des circonstances? Si nous écartons toutes les raisons de sentiment pour nous en tenir aux raisons utilitaires, les seules qui puissent être invoquées ici, nous voyons premièrement que selon la gravité de l'acte, la société sera intéressée à punir plus ou moins. Il résulte plus de mal d'un assassinat que d'un vol ordinaire; d'où il suit que pour réprimer l'assassinat on ne devra pas craindre — c'est notre règle arithmétique qui l'indique — d'édicter des peines plus sévères. Il résulte plus de mal d'un vol de 500 000 francs

doit-on le prendre? dans le moment où il a accompli son crime? dans le moment où il est jugé? s'il a été jugé déjà, sa responsabilité ne se modifiera-t-elle pas pendant le temps qu'il subira sa peine? une peine peut être abrégée, adoucie ou remise : il y a des auteurs qui veulent que les peines ne soient pas fixées d'une manière irrévocable par le juge. Nous n'avons pas l'intention de traiter cette question à fond. Mais nous croyons pouvoir dire que pour la résoudre il faut — comme dans toutes les questions relatives à la responsabilité, comme dans toutes les questions pratiques — raisonner déductivement, en envisageant tout d'abord des hypothèses simples, et en introduisant ensuite dans le problème, successivement, toutes les données que ce problème comporte. Ici, on supposera pour commencer que le criminel dont on s'occupe soit arrivé, sous le rapport de l'intimidabilité, à un état définitif, destiné à ne plus se modifier par la suite : et on supposera en outre que ce criminel, comme aussi les autres hommes, soit capable de comprendre la décision qui va être arrêtée. Dans ces conditions, il apparaîtra que la responsabilité de notre individu devra dépendre de son intimidabilité, prise dans le moment où elle vaudra au criminel le traitement le plus doux. Au point de vue de l'intimidation, cela va de soi : si le moment choisi est antérieur à celui où notre individu est arrivé à son état définitif, cet individu saura que désormais, s'il délinquait à nouveau, il serait traité autrement, en raison de son état nouveau. Et de même pour l'exemplarité : si le moment choisi est postérieur à l'accomplissement du crime, qui pourra se flatter d'obtenir le traitement en question, n'étant point, au moment de délinquer, dans l'état où notre criminel est arrivé après son crime accompli? Mais ensuite, il faudra tenir compte de ce fait que ni le criminel dont on s'occupe, souvent, ni les autres hommes ne sont à même de bien comprendre la décision que l'on arrête à l'égard de celui-là; il faudra se rappeler que l'intimidabilité des hommes ne se reconnaît pas à des indices sûrs, et que l'état mental d'un individu est le plus souvent sujet à se modifier : et on arrivera alors à des conclusions nouvelles.

— Une dernière remarque au sujet de l'intimidabilité. Elle n'a point de rapport avec les chances plus ou moins grandes qu'on peut se croire, au moment de commettre un crime, d'échapper aux investigations de la justice, en tant que cette opinion dépend des circonstances matérielles dans lesquelles le crime est commis. Mais elle a du rapport avec la propension plus ou moins forte que l'on aura d'une manière générale, en raison de son *indoles* particulière, à espérer qu'on échappera aux poursuites de la justice.

que d'un vol de 5 francs; d'où il conviendra peut-être d'infliger pour le premier une peine plus forte que pour le second. Il résulte plus de mal, encore, des attaques faites par des bandes armées ou des vols commis la nuit que des meurtres ordinaires ou des vols diurnes, parce qu'on se défend plus facilement contre un agresseur que contre plusieurs, parce qu'on tient plus facilement les voleurs à distance le jour que la nuit; il y aura donc lieu d'être plus rigoureux à l'égard de ceux qui volent la nuit[1]. — Mais il y a une deuxième raison de tenir compte de l'acte pris en lui-même : c'est que souvent l'acte, et les circonstances qui le qualifient, modifient l'intimidabilité du sujet, la déterminent dans un certain sens. Pour nous en tenir à un seul exemple, il est clair que, risquant des peines égales, je me laisserai plus facilement aller à voler 500 000 francs qu'à voler 5 francs : il se peut que tout compte fait je trouve avantageux de m'approprier 500 000 francs, quitte à subir la peine dont je suis menacé; et même en dehors de ce cas, qui ne voit que l'enjeu du risque étant plus grand, la fascination sera plus forte, et qu'il y aura plus de chances pour que je succombe à la tentation?

De même pour ce qui est de l'intention : tout d'abord l'intention fait l'acte socialement plus ou moins mauvais. Il est utile que les citoyens prennent l'habitude d'obéir à la loi, que les soldats suivent les ordres de leurs supérieurs; et il conviendra peut-être d'absoudre ceux qui auront commis des actes en soi répréhensibles soit pour obéir à la loi, soit pour obéir à leurs chefs hiérarchiques. Il est utile que les hommes vivent; aussi absoudra-t-on ceux qui auront tué pour se défendre; et l'on traitera avec indulgence, si même il ne convient pas de les absoudre aussi, ceux qui auront été poussés à voler par une nécessité impérieuse, comme la faim. Qu'un homme en tue un autre pour le dépouiller, et il ne résultera le plus souvent aucun bien de cela, tandis que les vengeances exercées par les maris trompés sur leurs femmes et sur les amants de celles-ci peuvent avoir pour effet de maintenir dans le devoir des personnes qui seraient tentées d'en sortir; il faudra donc peut-être ne pas punir de même l'assassin vulgaire et le mari qui venge son honneur. — Mais ici aussi l'intimidabilité intervient d'une certaine façon : l'homme qu'une insulte reçue met hors de lui et qui tue celui qui l'a

1. M. Alimena fait dépendre ce qu'il appelle l'imputabilité entre autres choses de « la possibilité plus ou moins grande de défense » (*ouv. cité*, t. I, p. 392).

outragé était moins accessible à l'intimidation, dans ce moment d'emportement, qu'il ne l'eût été s'il s'était agi pour lui de préparer froidement un meurtre.

Il n'en subsiste pas moins des raisons sérieuses de maintenir la distinction qui a été établie plus haut. En tant qu'elle est modifiée par l'acte, l'intimidabilité d'un sujet se rattache en quelque sorte à cet acte; cette intimidabilité plus ou moins grande sera simplement une raison de plus de considérer cet acte, en soi, comme plus grave ou comme moins grave[1]. Quant à l'intention, la doctine utilitaire n'a à en tenir compte que parce qu'elle fait l'acte plus ou moins grave, elle n'est pas autre chose qu'un qualificatif de l'acte; d'où il résulte que l'intimidabilité, en tant qu'elle dépend de l'intention, se rattache encore à l'acte. Mais, comme il a été dit déjà, la responsabilité est dans l'agent, et non dans l'acte. La responsabilité est donc liée à la seule intimidabilité, et à l'intimidabilité du sujet prise pour ainsi dire en elle-même, *indépendamment des modifications qui peuvent résulter pour elle de l'acte particulier et de l'intention*[2].

1. Ceci n'est pas tout à fait assez précis. L'acte, par sa nature même, par les avantages, par exemple, qu'on peut en retirer, modifie l'intimidabilité des hommes en général : cette modification de l'intimidabilité est sans rapport aucun avec la responsabilité, laquelle réside dans l'*indoles* propre de chaque individu. Mais l'acte en question modifie l'intimidabilité de certains autrement que celle de certains autres : et les variations de l'intimidabilité qui dépendent de l'acte, *en tant qu'elles seront individuelles*, influeront sur la responsabilité.

2. Le vocabulaire des criminalistes, comme celui des philosophes, est loin d'avoir la précision, et surtout la fixité désirable. Les uns appellent responsabilité ce que les autres désignent par le mot d'imputabilité. Tantôt on élargit, tantôt on rétrécit la signification des termes. Pour nous, nous croyons nous conformer à la fois au bon usage de notre langue et à l'étymologie en employant les trois expressions de responsabilité, de responsabilité pénale et d'imputabilité de la manière suivante :

a) La *responsabilité*, c'est d'une façon générale soit l'obligation où nous sommes de répondre de nos actes, de subir telles conséquences de nos actes inscrites dans la loi ou exigées par la raison, soit ce qui fait que nous devons subir ces conséquences. Dans le premier sens on parlera de *responsabilité civile* — nous sommes tenu de réparer le préjudice que nous avons causé à notre voisin —. Dans le deuxième sens on parlera de *responsabilité morale* — c'est ce qui fait que nos actes nous *méritent* des châtiments ou des récompenses — et de *responsabilité pénale*;

b) La *responsabilité pénale* est une sorte particulière de responsabilité. C'est ce qui fait, lorsque nous avons commis un acte — et indépendamment de cet acte en lui-même — que nous devons subir une peine, et une peine plus ou moins grave : cette responsabilité, lorsqu'on l'entend bien, n'a aucun rapport avec la responsabilité morale, elle dépend — ainsi qu'il a été dit plus haut — de l'intimidabilité.

c) L'*imputabilité*, c'est ce qui permet d'*établir notre compte*, lorsque nous avons commis un acte punissable. Elle est quelque chose de plus complexe que la responsabilité pénale, car elle implique, outre la considération de celle-ci, celle de l'acte et de l'intention.

III

Nous avons vu ce que c'est que la peine, ce que c'est que la responsabilité pénale. Demandons-nous maintenant quelles conditions un délinquant devra remplir pour qu'il convienne de le regarder comme responsable.

Si nous nous reportons à la règle arithmétique qui résume pour ainsi dire toute la doctrine utilitaire, nous dirons : *celui-là doit être tenu responsable* — en d'autres termes celui-là ne doit pas échapper à la peine — *dont la punition sera plus utile, considérée tant au point de vue de l'influence intimidante qu'elle exercera sur le délinquant lui-même qu'au point de vue de l'influence exemplaire qu'elle exercera sur les autres hommes, qu'elle ne sera mauvaise, d'autre part, tant par elle-même que par la dépense qu'elle causera à la société.*

De cette première indication, il résulte immédiatement qu'il ne s'agit pas d'autre chose ici que de répartir les hommes en des genres qui seront regardés les uns comme responsables, les autres comme irresponsables. Pourquoi tel délinquant sera-t-il déclaré irresponsable? parce que de certaines particularités auront été relevées en lui qui auront donné à croire que mieux vaut ne pas le punir. Quiconque présentera ces mêmes particularités sera déclaré irresponsable ; et ainsi on aura une première catégorie d'irresponsables, à laquelle d'autres, sans doute, viendront s'ajouter. — Essayons donc de nous représenter d'une manière un peu précise ce que seront ces genres qu'il faudra former, ou, si l'on préfère, découvrir.

Il est clair qu'un genre d'hommes sera irresponsable, *si tous les individus appartenant à ce genre sont inintimidables, et si, en outre, ce genre se définit par des caractères assez manifestes pour que personne ne puisse se flatter d'être traité comme les individus de ce genre, qui n'y appartiendrait pas réellement*[1]. La première condition réa-

1. On trouvera peut-être que cette conception de l'irresponsabilité n'est pas sans quelque analogie avec la conception, développée par un certain nombre d'auteurs, d'après laquelle un certain degré de « similitude sociale » serait une des conditions de la responsabilité. Ceux que nous déclarons irresponsables n'ont à coup sûr pas cette similitude sociale; ils se distinguent du reste des hommes. Seulement les particularités qui les distinguent doivent être des indices d'inintimidabilité, et en outre ces particularités devront être assez manifestes pour que ceux-là seuls puissent espérer le bénéfice de l'irresponsabilité, au profit de qui cette irresponsabilité est instituée.

Au reste l'idée de la similitude sociale, condition de l'irresponsabilité, n'est

lisée fera que la peine appliquée aux individus du genre en question n'aura pas de vertu intimidante; la seconde, qu'elle n'aura aucune utilité exemplaire. Mais il faut que les deux conditions soient réunies, pour que, *immédiatement*, le genre doive être déclaré irresponsable. Supposons que l'on accorde l'irresponsabilité à tous les hommes dont la taille dépassera deux mètres. Cette décision ne sera sans doute pas désastreuse; car les hommes mesurant plus de deux mètres sont très rares; quand même ces hommes, assurés de l'impunité, se mettraient tous à commettre des crimes — et il n'en sera pas ainsi —, ce ne serait pas une effroyable calamité, à la condition, bien entendu, que ces hommes, après leur premier crime, fussent éliminés de la société. Et cependant, nul ne demandera que l'irresponsabilité soit accordée à tous ceux qui dépassent deux mètres : car on ne voit pas qu'au point de vue de l'intimidabilité ces hommes se comportent autrement que les autres; les mêmes raisons qui veulent que des peines soient établies pour le commun des hommes veulent que ces peines frappent aussi ces hommes exceptionnels. D'autre part, si l'on voulait établir une catégorie d'hommes inintimidables, mais dont l'inintimidabilité ne serait pas prouvée par des indices apparents et reconnaissables; si l'on déclarait irresponsables, simplement, tous ceux qui sont inintimidables, sans spécifier comment l'inintimidabilité se prouve, il est assez clair que l'on obtiendrait des résultats déplorables : car tout le monde espérerait se faire passer pour inintimidable, et échapper ainsi aux rigueurs du Code.

Mais sera-t-il possible de déterminer des catégories remplissant les conditions qui viennent d'être dites? Cela est bien douteux, et l'on ne se risque pas beaucoup en répondant par la négative. Nous ne voyons pas que l'on puisse aujourd'hui, et nous doutons fort que l'on puisse jamais trouver des genres d'hommes où tous les individus seraient inintimidables, et qui en même temps seraient définis par des caractères tels, que nul ne prétendrait s'y faire inscrire, qui n'en serait pas. On devra se contenter d'à-peu-près; on aura des genres dans lesquels la plupart des individus seront inintimidables, et où un certain nombre de gens se flatteront de se faire inscrire, qui n'ont

point d'origine utilitaire. C'est M. Tarde qui l'a lancée (*La philosophie pénale*, 1890, p. 88); or pour M. Tarde il n'y a pas d'autre manière de définir la responsabilité que celle qui consiste à définir la notion vulgaire de la responsabilité. Et l'on peut s'étonner que M. Alimena, qui est, du moins pour son compte personnel, un utilitaire, paraisse faire sienne, sur ce point, la manière de voir de M. Tarde (*ouv. cité*, t. I, p. 385 et suiv.).

pas ce qu'il faut pour y être inscrits. Et alors, on se trouvera en présence de questions d'appréciation fort délicates. Avant de déclarer irresponsable un certain genre d'hommes, il faudra, *au point de vue de l'intimidation, prendre en considération les intimidables qui sont dans ce genre*; il faudra, *pour ce qui est de l'exemplarité, considérer*, au lieu du genre lui-même, *la collectivité de ceux qui s'imagineront devoir y être mis* [1]; enfin, puisque aussi bien ici la question est douteuse — elle ne l'était pas dans l'hypothèse que nous envisagions ci-dessus —, il faudra mettre en regard des bons effets de la peine qu'on pourrait songer à appliquer, les mauvais effets de cette peine. *D'un côté, l'intimidation de ceux des individus du genre qui sont inintimidables, plus l'exemple fait pour ceux-là qui sont intimidables dans la collectivité correspondant* — de la façon qu'on a vue — *au genre en question ; de l'autre côté, le mal représenté par les peines qu'il faudrait infliger aux inintimidables de notre genre : selon que l'une ou l'autre de ces quantités l'emportera, le genre sera proclamé responsable ou irresponsable.*

Ce n'est pas assez d'avoir esquissé la théorie de la responsabilité et de l'irresponsabilité pénales. Il faut maintenant dire avec quelque détail les conditions auxquelles la classification des hommes en responsables et en irresponsables devra satisfaire, pour être aussi bonne que possible.

Tout d'abord, nous noterons que pour la détermination des genres dont nous avons parlé, ces seuls caractères ont de l'importance qui peuvent être aperçus chez le criminel avant le jugement, *avant*, du moins, *que la peine n'ait été subie en son entier*, avant que le mal infligé au criminel ne soit devenu irréparable. On décapite un assassin; et parce que certaines singularités anatomiques ont été découvertes, à la dissection, dans son cerveau, on déclare que l'exécution

1. Nous avons parlé de ceux qui pensent devoir être inscrits dans un genre, sans qu'ils en fassent partie en réalité. Il faut tenir compte aussi de ceux qui, faisant réellement partie d'un genre, ignorent la chose, ou bien s'imaginent qu'ils ne seront pas considérés comme faisant partie de ce genre. Déclarez un certain genre responsable : l'utilité de cette décision sera moindre que vous ne pensiez au premier abord, car parmi les individus qui appartiennent à ce genre et qui sont intimidables, il en est qui se flatteront de ne pas être regardés comme appartenant au genre en question. Il est vrai que cette remarque n'est pas d'une importance pratique très grande : lorsqu'on hésitera sur la question de savoir si un genre doit être tenu responsable, ce sera que la proportion des intimidables, dans ce genre, sera très faible.

de cet assassin a été un meurtre inutile — donc odieux —, que l'homme était irresponsable. Admettons un instant que les singularités anatomiques relevées puissent être interprétées avec certitude comme indiquant l'inintimidabilité. Qu'importe ceci[1]? On ne savait pas, on ne pouvait pas savoir que notre homme était inintimidable. Et si on avait pu le reconnaître tel, et que, en tant que tel, on l'eût déclaré irresponsable, beaucoup, peut-être, se seraient crus autorisés par cette décision à commettre des crimes.

— Nous venons, en passant, d'indiquer que ces caractères seuls doivent faire déclarer un genre d'hommes soit responsables, soit irresponsables, *qui se rapportent à l'intimidabilité* de ces hommes : ceci découle immédiatement de la définition même de la peine, et de celle de la responsabilité. Et cependant, il ne sera pas inutile d'y insister. Que d'erreurs ne commet-on pas à ce sujet! que d'erreurs on est porté à commettre, parce qu'on néglige cette vérité évidente! Certains inclinent à regarder comme irresponsables, c'est-à-dire à soustraire à l'application des peines, ceux qui sont entraînés à des actes qualifiés criminels par un mobile désintéressé, par une conviction politique, par exemple. Ils les tiennent pour inintimidables. Et sans doute ceux-là sont demeurés inintimidés qui pour servir une idée, pour travailler au bien public, ont encouru les sévérités de la loi. Mais les inintimidés ne sont pas nécessairement inintimidables. Il ne faut pas oublier que celui qui, une première fois, n'a pas été arrêté par la crainte de la peine, le sera peut-être par la suite, après qu'il aura subi sa peine. Et puis surtout il faut se rappeler qu'un homme n'est pas inintimidable par cela seul qu'il est tenté de servir une idée par des crimes. Si on accordait l'irresponsabilité aux tyrannicides, à ceux qui font de la propagande par le fait et à tous les fanatiques du même genre, qui ne comprend que les attentats contre les souverains, que les actes de propagande par le fait se multiplieraient? Beaucoup ne reculeraient pas devant ces crimes, que la peine suffit présentement à retenir. L'application de la peine est donc, ici, très suffisamment justifiée[2].

1. Nous prions le lecteur de ne pas voir dans ceci une approbation de la peine de mort. Nous voulons laisser tout à fait de côté la question de cette peine. Mais supposant que la peine de mort existe, et doit exister, nous entendons montrer qu'elle n'est pas appliquée à tort, lorsqu'on l'applique à un criminel inintimidable dont l'inintimidabilité ne peut se révéler à nous qu'après l'exécution.

2. Qu'on nous comprenne bien, cette fois encore : nous ne voulons pas ici

Dans l'exemple que l'on vient de voir, l'inintimidabilité est liée à tort à un caractère qui n'a aucun rapport avec elle. D'autres fois il arrive qu'on proclame les hommes irresponsables parce que de certains caractères ont été notés en eux, sans qu'on s'inquiète de savoir si ces caractères ont quelque rapport avec l'intimidabilité. Nous ne faisons pas allusion ici à ce sentiment si répandu et qu'on doit être reconnaissant à M. Tarde d'avoir noté, qui fait qu'on tient pour irresponsables ceux qui sont par trop différents de nous-même : les origines de ce sentiment sont multiples, et dans certains cas il provient de l'intuition d'un rapport entre la dissimilitude constatée et l'inintimidabilité du sujet considéré [1]. Mais que dire de ces médecins qui, parce qu'ils ont trouvé dans un individu une particularité anatomique, s'empressent de proclamer l'irresponsabilité de l'individu, sans savoir le moins du monde quelle est la signification de cette particularité, ce qu'elle indique relativement à l'intimidabilité?

— Faut-il maintenant ajouter que cette classification que le criminaliste aura pour tâche d'établir doit être le plus possible *naturelle*, pour parler le langage des logiciens? Et sans doute il n'est point aisé de connaître les causes qui font un homme intimidable, ou inintimidable. Il n'en est pas moins vrai que souvent on apercevra un lien, plus ou moins étroit d'ailleurs, entre l'*indoles* d'un individu, envisagée sous le rapport de l'intimidabilité, et tel caractère qui se remarquera chez cet individu et qui le fera inscrire dans un certain genre. On ne voit pas quel lien pourrait exister entre la taille d'un homme, ou son poids, et son intimidabilité. On comprend mieux que l'intimidabilité puisse varier avec la race, ou le sexe, ou la profession. Et c'est pourquoi on pourra avoir intérêt à distinguer, au

nous prononcer sur la question de savoir si le tyrannicide, ou tel autre acte analogue, doit être puni. Nous voulons montrer que si le meurtre d'un souverain doit être puni comme celui d'un autre homme, il serait dangereux de considérer comme irresponsables ceux qui accompliraient l'acte par conviction politique.

1. Les causes pour lesquelles la similitude sociale intervient, dans les jugements du vulgaire, comme condition de la responsabilité, sont au nombre de trois. On tiendra l'anthropophage irresponsable parce qu'on pensera que, comme la bête, il ne saurait comprendre la menace « médiate » et « indirecte » — nous employons des expressions de M. Alimena — de la loi pénale. On tolérera de la part d'un étranger les excentricités que l'on réprouverait chez un voisin parce qu'on n'a pas souvent affaire aux étrangers; de même, on permettra à un roi, a un grand personnage des actes qui chez les autres sont répréhensibles, parce qu'on est habitué à voir ces gens tout se permettre, et qu'on se résigne passivement à cet état de choses. On excuse enfin le fou, parce qu'on pense qu'il n'est pas maître de lui-même.

point de vue de la responsabilité, les blancs des nègres, les hommes des femmes, les professeurs des souteneurs, alors qu'il n'y aura aucun intérêt à distinguer les hommes grands des petits, les gras des maigres. Une classification naturelle distinguant des genres différents par l'intimidabilité rendra peut-être des services, une classification artificielle n'en rendra pas.

— En même temps qu'elle sera naturelle, notre classification sera autant que possible *minutieuse*. Si l'on veut considérer des genres trop vastes, on a peu de chances d'en trouver dans lesquels tous les individus soient inintimidables, ou du moins la plupart des individus. L'homogénéité est d'ordinaire plus grande dans les groupes plus restreints.

A l'appui de cette remarque, nous prendrons comme exemple les aliénés. On veut déclarer irresponsables tous les aliénés : mais les aliénés sont-ils tous inintimidables? est-il même sûr que la plupart d'entre eux le soient? Et s'il est faux, ou s'il est simplement douteux que la plupart d'entre eux soient inintimidables, n'y aura-t-il pas un grand avantage à serrer pour ainsi dire la réalité de plus près en distinguant, parmi ceux qu'on désigne sous le nom tout à fait général d'aliénés, plusieurs espèces, pour statuer séparément sur chacune de ces espèces? L'avantage à coup sûr sera grand : la responsabilité attribuée à tous les aliénés, c'est une foule de peines infligées dont il serait bon de faire l'économie; l'irresponsabilité accordée à tous, c'est pour beaucoup, pour un certain nombre tout au moins d'individus, la licence accordée de commettre des crimes : la somme des maux serait moindre avec un certain nombre de décisions spécifiques.

La tendance cependant est universelle à considérer les aliénés *in globo*, et à statuer sur eux tous d'un seul coup. C'est pour une part parce que l'opinion courante, née en un temps où on ne parlait d'aliénation qu'à propos de cas tout à fait caractérisés, dans lesquels l'inintimidabilité était manifeste, cette opinion n'établit pas assez de distinctions entre les aliénés. C'est ensuite que notre esprit est volontiers simpliste. C'est enfin qu'il n'est point aisé d'établir ici des distinctions. M. Alimena, pour ne parler que de lui, déclare responsables tous ceux qui sont accessibles, à quel degré que ce soit, à la crainte de la peine, c'est-à-dire à la crainte d'une menace « médiate » et « indirecte » [1]. Et en même temps il veut que tous

1. *Ouv. cité*, t. I, pp. 12 et suiv., 379 et suiv., t. II, pp. 7 et suiv.

les aliénés soient tenus pour irresponsables. Est-ce donc à dire que tous les aliénés soient inaccessibles — complètement inaccessibles — à la crainte des peines? Qui soutiendrait que le monomane ne redoute pas la peine? Il est poussé au crime — nous le voulons bien — par une force intérieure contre laquelle la crainte de la peine est un mobile insuffisamment efficace. Il sent toutefois cette crainte; et cela suffit pour que M. Alimena, s'il veut rester d'accord avec lui-même, soit obligé de le regarder comme responsable. Pour nous, nous n'apprécions sans doute pas la responsabilité d'après la même règle que M. Alimena; mais quelle que soit la règle adoptée, on peut dire que toujours il sera bon, si l'on veut classer les hommes sous le rapport de la responsabilité, de mettre dans la classification le plus de distinction et de précision possible.

— Il est d'autres exigences encore auxquelles notre classification devra satisfaire. On a vu tout à l'heure que si un genre pouvait être établi où tous les individus seraient inintimidables, et qui serait défini par des caractères tels que nul ne pourrait espérer être inscrit dans ce genre sans y appartenir réellement, ce genre devrait *de plano* être proclamé irresponsable; que si les caractères par où le genre se définit n'étaient pas tels, la question devenait douteuse, qu'il faudrait alors, pour ce qui est de l'exemplarité, considérer non pas le genre en question, mais une certaine collectivité correspondant à ce genre, et vraisemblablement plus étendue que lui. *Plus les caractères servant à définir les genres seront apparents, mieux cela vaudra.* Si les caractères en question sont très apparents, le genre et la collectivité qui y correspond coïncideront, ou seront près de coïncider ensemble. Et il importe que la collectivité se rapproche le plus possible du genre, parce que le genre est plus que la collectivité quelque chose d'arrêté, parce qu'il est malaisé de savoir qui viendra se ranger dans la collectivité, tandis que plus facilement on détermine qui appartient au genre, et aussi parce que les caractères du genre ne seront pas sans avoir du rapport avec l'intimidabilité : en sorte qu'on pourra être assuré qu'un très grand nombre tout au moins des individus du genre sont inintimidables, au lieu que les individus de la collectivité qui n'appartiendront pas au genre seront peut-être en très grande partie des intimidables.

Ce qu'il faudrait donc ici, ce serait que le genre fût défini par la présence ou l'absence d'un caractère en quelque sorte palpable, ne prêtant à aucune contestation. Ainsi l'on déclarerait irresponsables

les individus mesurant une certaine taille, ayant un certain indice céphalique, appartenant à une certaine race — nous négligeons les croisements —, nés dans un certain département : nul ne se flattera de passer pour avoir deux mètres qui n'aura pas cette taille, nul ne se flattera, sauf certaines fraudes dont nous pouvons ne pas tenir compte, de passer pour être né dans une contrée qui sera né dans une autre. Mais que l'on déclare irresponsables tous les aliénés, et il en ira tout autrement. Car le concept de l'aliénation mentale n'est point quelque chose d'arrêté. Non seulement il y a entre l'aliénation tout à fait caractérisée et ce qu'on appellera l'état normal, l'état de santé psychique, une infinité de degrés qui nous font passer insensiblement d'une chose à l'autre, mais ces degrés ne se mesurent pas comme se mesurent ceux de la température, ou comme se mesure la taille d'un homme. Si l'on pouvait évaluer la gravité des affections pathologiques de l'esprit, on fixerait un point où l'irresponsabilité remplacerait la responsabilité, et ce point étant déterminé d'une manière précise, sans qu'aucune discussion fût possible, on échapperait à l'inconvénient que nous voulons éviter [1]. Il n'en est pas ainsi; et non seulement le degré de l'aliénation ne se mesure pas avec exactitude, mais les signes qui permettent de diagnostiquer l'aliénation sont si peu nets qu'on a vu des gens présenter comme des preuves d'aliénation ces faits où tous nous verrons les manifestations de l'activité psychique normale [2].

— Enfin dans notre classification il conviendra d'*éviter que les genres ne chevauchent les uns sur les autres.* S'il en était autrement, un même individu pourrait appartenir à deux ou même à plusieurs

1. On protestera peut-être contre cette façon de faire correspondre à une échelle continue l'opposition de deux traitements absolument tranchés. On ne saurait protester là-contre qu'au nom de la « justice absolue ». L'utilité peut vouloir que l'on procède ainsi. On exigeait naguère des soldats une certaine taille; ceux qui étaient au-dessous étaient complètement exemptés de service, et ceux qui étaient au-dessus étaient pris tous pour le même temps; personne n'a jamais demandé que la durée du service fût proportionnée à la taille des hommes.

2. Dans le *Petit Journal* du 16 novembre 1899, nous lisons ceci : « Vacher, le sinistre chemineau, était-il fou, et par conséquent irresponsable? Dans son cours d'hier, à l'école d'anthropologie, le Dr Laborde a développé devant un nombreux auditoire les conclusions résultant de ses travaux. Le Dr Laborde fait les constatations suivantes : la systématisation du criminel portant presque toujours son choix sur des êtres jeunes, dans des conditions d'isolement toujours les mêmes; l'égorgement accompli chaque fois avec la même sauvagerie pour empêcher les cris; puis la préméditation qui lui faisait porter dans son baluchon des effets de rechange; et enfin cette faculté déambulatoire grâce à laquelle il traversait tout un département pour mettre un immense espace entre sa

des genres distingués, tel de ces genres étant tenu responsable, tel autre irresponsable. Bien entendu, chacun demanderait à être considéré comme faisant partie du genre le mieux traité; et l'efficacité générale des peines serait par là diminuée.

Pour nous résumer, il est une classification qui est préférable à toute autre : chaque classification devant avoir pour effet, de toute évidence, de laisser commettre un certain nombre de crimes, de faire appliquer un certain nombre de peines, il y en aura une qui fera descendre à son minimum la somme des maux qui résultent et des crimes et des peines. Il s'agit de trouver cette classification qui serait la meilleure, de s'en approcher du moins dans la mesure du possible. Et pour s'en approcher on devra s'efforcer de remplir ces différents desiderata que nous avons énumérés : ne considérer que les caractères pouvant être connus avant l'application de la peine, se préoccuper de la seule intimidabilité, faire une classification naturelle à la fois et minutieuse, établir des genres définis d'une manière nette, enfin éviter le chevauchement des genres.

Malheureusement, parmi ces desiderata, il en est qui ne sont point très faciles à remplir. Et surtout, ce qui rendra terriblement malaisée la tâche dont nous venons de tracer le programme, c'est que ces desiderata sont parfois contradictoires entre eux, en sorte que l'on ne peut chercher à satisfaire à l'un sans être obligé d'en abandonner un autre. Pour prendre un exemple, on voit tout de suite qu'une classification sera d'autant moins naturelle, en règle générale, qu'elle distinguera des genres plus nettement définis. Nous l'avons dit plus haut : une classification qui opposerait les hommes grands aux petits serait tout à fait dépourvue d'intérêt; mais une classification qui opposera les aliénés aux gens sains demeurera imparfaite, faute d'un critère infaillible et incontestable de l'aliénation. Que décider, dans une telle perplexité? Bien entendu, on sacrifiera le souci des caractères apparents plutôt que celui de la classification naturelle. Mais par là on se condamnera à n'avoir que des institutions pénales très médiocrement efficaces [1].

victime et lui. Pour le professeur, préméditation, systématisation et conscience, loin d'augmenter la responsabilité du tueur de bergers, renforcent le caractère délirant de son esprit. Il conclut donc que Vacher était un dégénéré, un malade, un fou, conséquemment un irresponsable. » Nous le demandons : si la peine n'a pas sa vertu exemplaire lorsque celui qu'il s'agit de frapper a fait preuve de préméditation et de conscience, quand donc aura-t-elle cette vertu? Sera-ce quand elle frappera le dément qui ne sait ce qu'il fait?

1. Il y a encore une difficulté que nous avons omise ici : c'est celle qui résulte

*
* *

Posons maintenant une question qui, à vrai dire, se trouve implicitement résolue dans ce qui précède, mais sur laquelle il n'en est pas moins utile que nous nous expliquions. A qui, dans la pratique, appartiendra-t-il de décider de la responsabilité ou de l'irresponsabilité des criminels? sera-ce au législateur? sera-ce au juge?

Sans aucune hésitaton, il faut répondre : au législateur. Que fait, en effet, le juge? Supposons qu'il soit pénétré de la doctrine utilitaire, et qu'il soit capable de voir nettement ce que veut cette doctrine, de l'appliquer correctement aux cas particuliers qui lui seront soumis. Lorsqu'un criminel comparaîtra devant lui, c'est parce qu'il aura relevé chez son criminel tels ou tels caractères que notre juge le déclarera soit responsable, soit irresponsable; c'est parce qu'il aura inscrit l'homme dans une certaine catégorie, dans un certain genre. Notre juge se sera guidé sur une classification préalable que nous supposons être la meilleure; ou encore il aura établi partiellement, pour sa décision et par sa décision, cette classification la meilleure. Mais s'il est permis d'imaginer qu'il se trouve un juge pour appliquer au mieux les principes de la doctrine utilitaire, il ne faut pas espérer que tous feront de même. Les juges ne sont pas tous des utilitaires : le fussent-ils, ils appliqueraient pour la plupart, sinon tous, les principes de la doctrine d'une manière qui ne serait pas la moins imparfaite. Et que résulterait-il de là? ceci, que la diversité des jugements serait, dans une certaine mesure, un encouragement au crime. Un juge regarde comme responsables une certaine espèce d'hommes : d'autres tiennent ces mêmes hommes pour irresponsables. Ainsi le même individu devra s'attendre à être traité soit d'une façon, soit d'une autre, selon qu'il aura tels ou tels juges. Comme les hommes sont prompts, lorsque la tentation leur vient de mal faire, à espérer que les inconvénients qui résulteront pour eux de leur faute se réduiront au minimum, la généralité de ceux dont le sort pourra

de l'obligation où l'on est de choisir les meilleures peines, en même temps qu'on est obligé de résoudre au mieux la question de la responsabilité et de l'irresponsabilité. Les deux problèmes se mêlent étroitement, et ne peuvent pas être séparés : si l'on s'arrête à telle classification des responsables et des irresponsables, telles peines seront préférables à telles autres; mais d'autre part, si l'on choisit telles peines, telle classification devra être adoptée de préférence. En somme, il faudrait à chaque classification des responsables et des irresponsables joindre le système de peines qui pour cette classification serait le meilleur : c'est seulement ainsi que le choix pourra être fait entre les diverses classifications.

être douteux espéreront l'irresponsabilité. Et la diversité des jugements sera ainsi pire, non seulement que la conformité de tous les jugements à l'application la meilleure de la théorie la plus correcte — cela va de soi —, mais peut-être même à des applications défectueuses de cette théorie, ou d'autres.

En tout cas, il serait tout à fait important que le juge, lorsqu'il prononce l'irresponsabilité, fût obligé de motiver son arrêt, d'indiquer d'une manière un peu précise pourquoi il prend cette décision. Dans l'état actuel des choses il n'en est pas ainsi : quelles idées, dès lors, les gens, surtout ceux qui ne sont pas cultivés, qui n'entendent rien à la question de la responsabilité — ce sont les plus nombreux, et de beaucoup —, n'iront-ils pas se faire au sujet des raisons qui peuvent vous valoir le bénéfice de l'irresponsabilité? qui ne pourra se flatter de l'espoir, plus ou moins ferme sans doute, d'un acquittement? Que si les juges motivent leurs décisions, alors on se fera une idée un peu plus nette des conditions qu'il faut remplir pour pouvoir se faire regarder comme irresponsable. L'inconvénient que nous disions plus haut de la diversité des jugements subsistera : et c'est déjà un inconvénient sérieux; mais du moins ne sera-t-il pas encore aggravé [1].

Pour conclure sur ce point, nous dirons que la détermination des cas d'irresponsabilité appartient au législateur; qu'à défaut du législateur, le juge devra s'en charger; mais qu'alors il conviendrait que les jugements fussent motivés. Avec la détermination des cas d'irresponsabilité par le législateur, l'institution pénale aura plus d'efficacité que si cette détermination est abandonnée au juge [2]; elle en aura plus si le juge fait clairement savoir à tous le pourquoi de son arrêt que s'il ne le fait pas savoir.

Il est encore une question que soulève — et que résout aussi — l'étude des conditions de la responsabilité et de l'irresponsabilité :

1. Le juge qui ne peut pas motiver ses jugements ne pourra pas juger toujours comme la doctrine voudrait. Souvent il sera empêché de prononcer l'irresponsabilité, car il craindra que sa décision ne soit mal interprétée, qu'elle n'encourage au crime des gens sur qui, si elle pouvait être motivée, elle n'aurait pas cette influence. D'autres fois il sera empêché de condamner; à quoi servirait en effet de condamner dans un cas où d'autres absolvent? pas à grand'chose : la tendance des hommes est trop forte qui les porte à espérer quand l'espoir ne leur est pas tout à fait interdit.

2. Si cependant la détermination des cas d'irresponsabilité devait être faite par le législateur d'une manière par trop défectueuse, il n'en serait plus ainsi.

c'est la question du rôle qu'il convient d'attribuer aux médecins dans l'étude des problèmes de la responsabilité. La question n'existait pas, au temps où l'irresponsabilité n'était accordée qu'aux déments. Il n'était pas besoin alors de recourir aux lumières des médecins, le premier venu était en état de reconnaître chez un criminel les signes de cette démence qui, seule, entraînait l'irresponsabilité. Mais il arriva que les médecins élargirent de plus en plus le concept de l'aliénation. On vit alors des gens ne pas accepter cet élargissement du concept, du moins dans une certaine mesure. D'autres, sans contester le moins du monde les découvertes des médecins, sans même discuter leur vocabulaire, protestèrent contre les conclusions pratiques que ces médecins parfois prétendaient tirer de leurs études. Et en même temps on se demanda si c'est au médecin qu'il appartient de décider de la responsabilité ou de l'irresponsabilité des criminels, ou si c'est au juge. Il en est qui raisonnent ainsi : les irresponsables, ce sont les aliénés; or nul n'est mieux qualifié que le médecin pour apprécier si un individu est ou non aliéné. D'autres disent : la responsabilité est une notion corrélative de la notion de peine, et corrélative en telle sorte, que la responsabilité se définit par la considération de la peine, de la fin à laquelle celle-ci répond, non la peine par la responsabilité; c'est donc au juge, et à lui seul, de prononcer sur la responsabilité. D'autres, enfin, s'en tiennent à une opinion moyenne.

Pour trancher la question, prenons-la telle qu'on la pose dans les discussions dont nous venons de parler; voyons ce que le médecin a à faire dans le prétoire, lorsqu'il y est appelé. Sa présence, ses indications ne seront à coup sûr pas inutiles; il pourra découvrir dans le sujet dont l'examen lui sera confié des particularités qu'un autre n'eût pas vues, et sur lesquelles il établira des inductions, relativement à l'intimidabilité de l'homme. Toutefois il est à remarquer que les magistrats de carrière — ce sont eux qui jugent les procès correctionnels, et il y en a un au moins, en outre du magistrat instructeur, qui intervient dans tout procès criminel, à savoir le président des assises —, que ces magistrats, ayant la pratique des criminels, seront tout autant que le médecin à même de faire les inductions en question, voire peut-être de remarquer les particularités sur lesquelles celles-ci se fonderont. Et pour ce qui est de l'exemplarité de la peine — c'est, comme on sait, la chose la plus importante —, qui pourra en juger mieux que notre magis-

trat? le médecin le plus souvent, confiné dans sa spécialité, ne connaîtra pas le commun des hommes mieux que le magistrat, et il connaîtra les criminels moins bien : il ne saura donc pas aussi bien que les magistrats les inconvénients qu'il pourrait y avoir à prononcer l'irresponsabilité, si beaucoup de gens, ou bien si peu de gens se prévaudront d'un acquittement prononcé pour cause d'irresponsabilité. En résumé, les indications du médecin pourront êtres utiles, sans cependant l'être beaucoup; mais on ne saurait songer à lui confier la décision.

Voilà pour le rôle que le médecin doit jouer dans les procès criminels, *en l'état actuel des choses*. Ce rôle sera-t-il plus important dans l'avenir, quand la détermination des conditions de la responsabilité et de l'irresponsabilité, grâce au progrès des idées, grâce aussi au progrès des connaissances, aura été faite mieux qu'elle n'est faite aujourd'hui? Nullement. Car il faudra toujours, comme on l'a vu, s'attacher, pour décider de la responsabilité ou de l'irresponsabilité des criminels, à la considération de caractères apparents et indubitables : on devra chercher, pour fonder des décisions qui seront prises, des caractères tels que tout le monde, que la généralité des hommes tout au moins puissent savoir s'ils les possèdent eux-mêmes, ou non; comment, dès lors, ces caractère pourraient-ils échapper aux juges?

Le rôle des médecins sera donc toujours très secondaire *dans les procès* criminels. En revanche, le concours des médecins sera précieux pour les criminalistes. Quelle est la tâche poursuivie par ceux-ci? la constitution de genres où l'inintimidabilité serait la règle, et qui en outre pourraient être proclamés irresponsables sans que cela offrît de danger au point de vue de l'exemple. Or il est clair que c'est à la science psychologique principalement qu'il faut demander de constituer ces genres, tout au moins de montrer quels sont les genres d'hommes où l'on rencontre l'inintimidabilité. Les médecins aliénistes apporteront à cette tâche une contribution sans doute fort importante : ils diront quelles variétés de l'aliénation entraînent l'inintimidabilité, ils établiront des rapports nécessaires entre l'inintimidabilité et la présence ou l'absence chez les individus de tel caractère soit psychique, soit physiologique ou anatomique. Les médecins aliénistes ne seront d'ailleurs pas les seuls à se rendre utiles de cette manière. Les psychologues, les anthropologistes apporteront aussi leur contribution. Et l'observation ou l'expéri-

mentation pratiquées sur les hommes, avec les inductions que l'on peut étayer sur elles, ne seront pas les seuls procédés dont on se servira : l'étude des statistiques criminelles, si elles sont faites avec le soin et la minutie nécessaires, fournira aussi des indications très utiles.

Ainsi des sciences multiples concourront à la réalisation progressive du programme que nous avons tracé. De plus en plus on s'approchera de cette classification idéale qui porterait à son maximum l'efficacité des institutions pénales. On diminuera le nombre des crimes. On diminuera aussi, par l'extension continue du champ de l'irresponsabilité, le nombre des peines infligées : sans cesse de nouveaux genres seront découverts où l'exemplarité veut aujourd'hui que les peines soient appliquées, et que l'on pourra sans inconvénient exempter de toute peine. — En même temps d'ailleurs que les progrès de la science, la diffusion de l'instruction, les progrès intellectuels de la masse permettront de perfectionner la pénalité. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de rien concéder à l'opinion vulgaire — du moins n'y aura-t-il que très peu de chose à concéder — quand il s'agit de choisir le principe de la doctrine pénale, la fin qu'on se proposera d'atteindre dans l'organisation de la répression pénale, ni non plus lorsqu'il s'agit de déterminer quelles sont les peines les mieux appropriées à la fin choisie; ce n'est pas au sentiment vulgaire qu'il appartient de décider si les peines doivent être « justes », ou utiles, et quelle peine il convient d'édicter contre l'assassinat, contre le vol ou contre tel autre crime. Et néanmoins d'une certaine manière il faudra tenir compte du degré d'avancement de l'intellectualité générale. Des gens incultes et d'intelligence peu ouverte comprendront difficilement les raisons — si nettement spécifiées soient-elles dans la loi ou dans les arrêts judiciaires — pour lesquelles les uns sont condamnés, les autres absous : lors donc qu'on légiférera ou qu'on jugera pour de tels gens, il faudra ne se hasarder à prononcer l'irresponsabilité qu'avec la plus grande prudence. Si l'on a affaire à des gens relativement cultivés et développés intellectuellement, on pourra bien plus souvent déclarer les criminels irresponsables[1]. Doit-on croire pour l'avenir à un progrès

1. On a dû avoir parfois cette impression, en nous lisant, que nos idées, dans l'application, conduiraient à une rigueur très grande. Quand même il en serait ainsi, nous n'aurions pas besoin de nous justifier : car il ne faut pas protester contre la rigueur, quand elle est utile. Nous voulons cependant attirer l'attention

continu de l'intellectualité des hommes comme il est permis de croire à un progrès continu de la science? Si oui, c'est une raison de plus de compter que les peines deviendront de jour en jour — pourront devenir du moins — plus efficaces à la fois et plus rares.

ADOLPHE LANDRY.

du lecteur sur les points suivants : 1° nous ne nous sommes pas occupé du tout de chercher s'il conviendrait d'abaisser, ou au contraire d'aggraver les peines actuellement inscrites dans le Code; et peut-être que beaucoup d'entre elles pourraient être adoucies utilement; 2° nous avons traité des peines sans nous inquiéter des autres procédés par lesquels la société peut combattre la criminalité; or les mesures d'élimination peuvent souvent, outre leurs effets propres, ceux qui découlent essentiellement de l'élimination, donner les mêmes résultats que donnent les peines, et par conséquent remplacer celles-ci; 3° comme on vient de le voir ci-dessus, notre théorie prévoit pour l'avenir une extension indéfinie de l'irresponsabilité.

— L'article qu'on vient de lire ne contient pas l'exposé complet de notre théorie de la responsabilité pénale. Dans cet article, en effet, nous nous sommes demandé quelles conditions les criminels devaient remplir pour être considérés soit comme responsables, soit comme irresponsables. Nous avons supposé que toute la question, pour qui veut traiter de la responsabilité pénale, était de diviser les criminels en responsables et en irresponsables. Il resterait à examiner si la responsabilité pénale comporte ou non des degrés. Ce point est étudié dans notre livre de *La responsabilité pénale*, au chapitre IV de la Deuxième Partie.

LOGIQUE TABULAIRE

Lorsqu'une recherche scientifique est longue et compliquée, il est souvent avantageux d'enregistrer les principales propositions, à mesure qu'elles se présentent, dans une *table de référence*, et, en même temps, d'indiquer brièvement et symboliquement les relations logiques qui les unissent. Supposons, par exemple, que nous ayons à prouver que les données a et b impliquent la conclusion x. Symboliquement, la proposition à prouver est l'implication $ab : x$. Supposons que c, d soient d'autres données (axiomes, etc.) que nous introduisons pour faciliter la marche de notre raisonnement. Les propositions qui ne sont ni données ni axiomes seront indiquées sur notre liste ou *table de référence* par les nombres 1, 2, 3.....

Pour établir une chaîne logique entre les données et la conclusion, nous pouvons aller *déductivement* des données vers la conclusion, ou *inductivement* de la conclusion vers les données. Ce dernier procédé sera en général le plus avantageux pour commencer; et ensuite, en cas d'insuccès, le premier. La notation que je propose est la suivante :

Le symbole x^m veut dire : « Je peux prouver x pourvu que je puisse prouver m. » Le symbole $x^{m \cdot n}$ veut dire : « Je peux prouver x pourvu que je puisse prouver m et n. » Le symbole $x^{m + n}$ veut dire : « Je peux prouver x pourvu que je puisse prouver m ou n. » Le symbole $(ab)_m$ veut dire : « Les données a et b ensemble impliquent la conclusion m. » Le symbole $(ab)_{m \cdot n}$ veut dire : « Les données a et b ensemble impliquent les conclusions m et n. » Et ainsi de suite. Il est évident que $x^{m+n} = x^m . x^n$.

Comme exemple d'une recherche *inductive* (de la conclusion vers les données) prenons le cas imaginaire suivant :

$$x^{1 \cdot 2}; 1^{3+4} . 2^{4 \cdot 5}; 3^{1 \cdot 6} . 4^{5 \cdot 6} . 5^7; 6^{3+5} . 7^{abc} .$$

Dans ce cas la recherche a réussi. Traduit en langage ordinaire, voici le raisonnement :

« Je peux prouver x si je peux prouver 1 et 2. Je peux prouver 1 si je peux prouver 3 ou 4, et je peux prouver 2 si je peux prouver 4 et 5. Je peux prouver 3 si je peux prouver 1 et 6, je peux prouver 4 si je peux prouver 5 et 6, et je peux prouver 5 si je peux prouver 7. Je peux prouver 6 si je peux prouver 3 ou 5, et je peux prouver 7 en partant des données a, b et c. »

Ici la solution est complète, car, en changeant le raisonnement inductif en raisonnement déductif, nous avons :

$$(abc)_7 .\ 7_5 .\ 5_6 .\ (5 . 6)_4 .\ (4 . 5)_2 .\ 4_1 .\ (1 . 2)_x ;$$

ce qui, en langage ordinaire, veut dire : « Les données a, b, c ensemble impliquent 7, 7 implique 5, 5 implique 6, 5 et 6 ensemble impliquent 4, 4 et 5 ensemble impliquent 2, 4 implique 1, et 1 et 2 ensemble impliquent x, notre conclusion. »

On voit, en comparant le raisonnement déductif avec le raisonnement inductif, que, dans ce dernier, les inférences 1^3 et $3^{1 . 6}$ n'ont pas aidé à trouver la solution demandée, chose qui arrive bien souvent dans les recherches scientifiques. Il est à noter que la proposition $1^{3 \div 4}$ est l'équivalent de $1^3 . 1^4$, et qu'elle affirme deux choses, savoir, que 1 peut être déduit de 3 (indépendamment de 4) et de 4 (indépendamment de 3). Pareillement, $6^{3+5} = 6^3 . 6^5$.

Quelquefois il peut être commode, et même nécessaire, d'indiquer notre raisonnement d'une manière plus détaillée. Par exemple, au lieu de $x^{1 . 2}$, il peut être nécessaire d'écrire $x^{1 . 2\, bc}$, pour rappeler non seulement que nous pouvons déduire x de la combinaison 1 . 2, mais aussi que, pour effectuer cette déduction, nous devons nous servir des données ou axiomes b et c. Pareillement, au lieu d'une implication $(5 . 6)_4$, il peut être nécessaire de l'écrire sous une forme plus complète comme $(5 . 6\ bc)_4$.

Le symbole $x^{1 . 2}$ n'affirme pas nécessairement que l'on peut déduire x directement et immédiatement de 1 . 2 ; il affirme seulement que la donnée 1 . 2 est suffisante pour la conclusion x, et que le raisonnement qui nous mène à cette conclusion est si simple et si évident qu'il n'est pas nécessaire d'en donner tous les détails. Par exemple, la démonstration ordinaire, et peut-être même la première

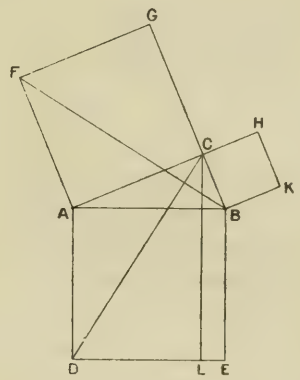
découverte, du théorème de Pythagore, peut être exprimée symboliquement par :

$$x^{1.2}; 1^3.2^1; 3^d.$$

la proposition à prouver étant $ab : x$ (voir la table de référence et la figure ci-jointe).

TABLE DE RÉFÉRENCE

$a =$ (ACB est un angle droit).
$b =$ (AE, FC, CK sont trois carrés).
$x =$ (AE = FC + CK).
$c =$ (CL est parallèle à AD).
$d =$ (Euclide, I, 4).
$1 =$ (FC = AL).
$2 =$ (CK = BL).
$3 =$ (triangle ABF = triangle ADC).



En changeant cette preuve inductive en preuve déductive, elle devient :

$$d_3.3_1.1.(1.2).$$

Dans ces preuves les symboles 2^1 et 1_2 n'affirment pas précisément que 1 *implique* 2, mais que 2 peut être prouvé *de la même manière* que 1.

Dans le cas imaginaire suivant, nous supposons que l'on ait été obligé d'avoir recours aux *deux* méthodes de recherche, la méthode *inductive* d'abord, et ensuite la méthode *déductive*. Que le raisonnement inductif soit représenté symboliquement par

$$x^{1.2}; 1^3.2^{4.5}; 3^5.4^{1.6}.5^7; 6^{7.8}.7^8; 8^9; 9^{10}.$$

Jusqu'ici notre recherche n'a pas réussi, parce que nous n'avons pu déduire 10 de nos données (supposons-les ab). Nous changeons donc l'ordre de notre raisonnement, en commençant cette fois-ci par les données. Supposons que ce raisonnement déductif soit :

$$(ab)_{11}.11_{12}.(11.12)_{13}.13_8.$$

A ce point, 13_8, nous avons trouvé une jonction avec la recherche inductive précédente, puisque 8 peut maintenant être déduit des données a et b. Nous n'avons donc qu'à changer, à partir de ce point 8, notre raisonnement inductif en raisonnement déductif, comme suit :

$$8_7 . (7 . 8)_6 . 7_5 . (5 . 6)_3 . 3 . (1 . 6)_4 . (4 . 5)_2 . (1 . 2)_x .$$

Ajoutant ces huit implications aux quatre implications trouvées auparavant, nous aurons la solution complète :

$$(ab)_{11} . 11_{12} . (11 . 12)_{13} . 13_8 . 8_7 . (7 . 8)_6 . 7_5 . (5 . 6)_3 . 3_1 . (1 . 6)_4 . (4 . 5)_2 . (1 . 2)_x .$$

ainsi l'implication $ab : x$ est établie.

Ici les propositions 9 et 10 (que nous supposons naturellement enregistrées dans notre table de référence) n'ont pas été nécessaires, puisque nous avons pu déduire 8 sans les employer. Autrement dit, le travail représenté par 8^9 et 9^{10}, dans la recherche inductive, a été inutile, du moins à l'égard de ce problème.

Dans les exemples que je viens de donner, j'emploie les symboles A^B et B_A dans le même sens; seulement je trouve plus commode de me servir du premier dans les recherches inductives, et du second dans les recherches déductives.

La table de référence s'agrandit avec chaque nouvelle proposition introduite dans notre raisonnement; il est donc utile de jeter de temps à autre un coup d'œil sur les résultats obtenus, pour savoir lesquelles des propositions enregistrées ont été prouvées, ou ont été déduites des données. Une telle proposition peut être marquée alors par le symbole de certitude ε. Ainsi 6^ε indique que la proposition 6, ayant été prouvée, peut maintenant être considérée comme donnée. Et si, plus tard, nous arrivons à une conclusion 9^6, nous pourrons aussi marquer 9^ε dans la table de référence, puisque $9^6 . 6^\varepsilon$ implique 9^ε.

Comme je l'ai dit, cette méthode inductive serait utile dans les recherches longues et compliquées, surtout celles qui demandent la coopération de plusieurs investigateurs. La personne A, par exemple, en cherchant la solution du problème x, est arrêtée par les problèmes 1 et 2; si elle peut résoudre 1 et 2, elle peut résoudre x. Mais il arrive que ces problèmes 1 et 2 appartiennent à d'autres branches de science qu'elle ignore; A écrit donc $x^{1 \cdot 2}$, et s'adresse à B et C, qu'il sait être experts dans ces recherches. B trouve que, en fin de compte,

1 dépend de 3 ou de 4, qu'il ne peut pas résoudre, tandis que C trouve que 2 dépend de 4 et 5, qu'il ne peut pas résoudre. La marche de la recherche est maintenant indiquée symboliquement par :

$$x^{1.2};\ 1^{3+4}.\ 2^{4.5}.$$

Pour aider A, B, C, d'autres personnes D, E, F s'occupent des problèmes 3, 4, 5, et avancent encore la recherche, à laquelle elles ajoutent $3^{5.6}.\ 4^{1.6}.\ 5^{7}$, de sorte qu'elle doit être maintenant représentée par

$$x^{1.2};\ 1^{3+4}.\ 2^{4.5};\ 3^{5.6}.\ 4^{1.6}.\ 5^{7};$$

et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait trouvé la solution demandée.

La signification que j'ai donnée ici au symbole x^m n'est pas, il est vrai, la signification ordinaire de ce symbole, ni même la signification que je lui donne moi-même dans mes récents mémoires sur la logique symbolique[1]; mais c'est précisément cette liberté que je réclame de changer le sens de n'importe quel symbole, ou de n'importe quelle combinaison de symboles, toutes les fois que ce changement pourrait nous être utile, qui donne à mon système symbolique son caractère spécial et son avantageuse élasticité.

HUGH MAC COLL.

1. Voir *La Logique symbolique et ses Applications*, dans la *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, t. III, p. 135-183.

DISCUSSIONS

NOTE SUR LE « PHILÈBE »

Platon, dans le *Philèbe*, essaie de compter les principes premiers ou, ce qui revient au même pour lui, les formes les plus générales de l'être. Il en nomme d'abord deux, puis trois; il s'excuse d'en avoir oublié une quatrième et se demande s'il ne sera pas obligé d'en admettre une cinquième (23, c, sqq.).

Il y a un autre dialogue, le *Sophiste*, dans lequel Platon énumère ce qu'il appelle ici les genres ou les idées suprêmes (τὰ μέγιστα τῶν γενῶν). Cette fois, il en compte nettement cinq. Il est vrai qu'il n'y a pas un seul nom, dans cette liste, qui lui soit commun avec celle du *Philèbe* (254, d, sqq.).

L'objet de ce dernier dialogue est de décider, du plaisir ou de la pensée pure (νοῦς), lequel est le plus grand bien; et Platon conclut en distinguant cinq sortes de biens, parmi lesquels le νοῦς occupe le troisième rang et le plaisir, le cinquième (66, a, sqq.).

Est-il vraisemblable que les *genres* du *Sophiste* et ceux du *Philèbe* n'aient de commun entre eux que leur nombre? Est-ce, d'un autre côté, par un pur hasard que les biens distingués à la fin du *Philèbe* se trouvent être également au nombre de cinq? Ou faut-il croire que les principes de la métaphysique platonicienne sont les mêmes dans les deux dialogues et, qu'entre les cinq formes de l'être et les cinq degrés du bien, il y a aussi identité ou tout au moins correspondance ? Nous le croyons, pour notre part, et nous allons essayer de l'établir à l'aide de quelques textes.

Les deux premières formes de l'être, dans le *Philèbe*, sont l'illimité

(ἄπειρον) et la limite (πέρας). La troisième n'est que le résultat du mélange des deux précédentes (ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον — 23, c). La quatrième est la cause qui opère ce mélange (τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα.). La cinquième, si elle existe, sera, au contraire, un principe de dissociation (μῶν.. σοι.. πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυναμένου ; — 23, d, sq.).

Les genres suprêmes du *Sophiste* sont, dans l'ordre où Platon les introduit, l'être (ὄν), le repos (στάσις), le mouvement (κίνησις — 254, d), enfin l'identité et la différence (τό τε ταὐτὸν καὶ θάτερον — 254, e, sq.).

Or Plutarque, dans un passage trop peu remarqué, affirme, à titre, il est vrai, purement personnel, l'identité des principes du *Sophiste* avec ceux du *Philèbe*. « Je crois, dit-il, que ceux-ci sont pour Platon comme les images de ceux-là : l'être est figuré par le produit du mélange, le mouvement, par l'illimité, le repos, par la limite, l'identité, par le principe qui unit, et la différence, par celui qui sépare » (τεκμαίρομαι.. ταῦτ' ἐκείνων ὥσπερ εἰκόνας λέγεσθαι, τοῦ μὲν ὄντος τὸ γινόμενον, κινήσεως δὲ τὸ ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας τῆς στάσεως, ταὐτοῦ δὲ τὴν μιγνύουσαν ἀρχὴν, θατέρου δὲ τὴν διακρίνουσαν — *de EI apud Delphos*, 15 ; cf. *de defect. orac.*, 34).

Y a-t-il, dans Platon lui-même, des textes qui autorisent ce quintuple rapprochement? Qu'est-ce, d'abord, chez lui, que l'ἄπειρον? C'est, d'après le *Philèbe*, la qualité sensible dont rien ne détermine l'intensité : c'est, par exemple, le chaud et le froid, en tant qu'ils ne portent pas en eux-mêmes leur mesure et peuvent devenir, l'un plus chaud, l'autre plus froid que lui-même à l'infini (24, a, sqq.). Qu'est-ce, d'autre part, que le πέρας? C'est la quantité qui mesure la qualité : c'est le *degré*, qui, à la possibilité indéfinie du plus chaud et du plus froid, substitue une température déterminée, comme celle de l'été ou celle de l'hiver (25, a, sq. ; cf. 26, a, sq.). Or il résulte des expressions dont se sert ici Platon qu'il se représente l'ἄπειρον comme une sorte de mouvement idéal, par lequel la qualité traverse incessamment tous ses degrés possibles sans s'arrêter à aucun, et le πέρας, au contraire, comme un principe d'arrêt et de fixité (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο. — 24, d). Nous voyons aussi, dans le *Timée*, la matière(πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν), avant l'action du démiurge, animée d'un mouvement irrégulier et désordonné (οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως — 30, a). Plutarque était donc fondé à rapprocher le πέρας et l'ἄπειρον de la στάσις et de la κίνησις : peut-être seu-

lement faudrait-il renverser le rapport qu'il établit entre ces deux couples de termes et dire que la κίνησις n'est que la figure de l'ἄπειρον et la στάσις, celle du πέρας.

Le συμμισγόμενον, appelé aussi dans le *Philèbe* μικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία (27, b), est-il, comme le croit Plutarque, l'ὄν du *Sophiste*? Mais d'abord de quelle sorte d'être s'agit-il, et de quelle sorte de mélange? Rappelons-nous que la tâche du philosophe, selon Platon, n'est pas tant d'expliquer, au moyen des idées, l'existence des choses sensibles, que de reproduire, par la dialectique, la genèse des idées elles-mêmes (*Rep.*, VI, 511, b, sq.). Nous savons, par le *Sophiste*, que les idées ne restent pas immobiles les unes à côté des autres, mais qu'elles se mêlent et donnent naissance, par leur mélange, à d'autres idées (248, a, sqq.; 251, a, sqq.; 259, e). Nous savons de plus, par Aristote, quels sont les derniers éléments de ce mélange : c'est, d'une part, l'ἕν, qu'il est facile de reconnaître dans le πέρας, de l'autre, l'ἄπειρον, emprunté par Platon aux Pythagoriciens et devenu chez lui la dyade du grand et du petit (cf. *Phileb.*, 24, e, sq.), qu'Aristote appelle aussi la δυὰς ἀόριστος (*Met.*, A, 6, 987 b, 18 — 27; M et N, pass.). Mais il reprend aussi l'expression de Pythagore et dit que l'ἄπειρον, chez Platon, n'entre pas moins dans la constitution des idées que dans celle des choses (*Phys. ausc.*, Γ, 4, 203 a, 6 — 10). Il est donc très probable que le πέρας et l'ἄπειρον du *Philèbe*, en dépit des formes sensibles dont Platon s'est plu à les revêtir, sont les éléments des idées elles-mêmes, et que la μικτὴ οὐσία est, par suite, l'être idéal. Or c'est certainement ce même être qui figure dans le *Sophiste* sous le nom de ὄν, quoique Platon le désigne ordinairement par l'expression plus précise τὸ ὄντως ὄν : mais, dans le *Timée*, il appelle ὄν, sans adverbe, l'idée en général et oppose ce nom à celui de γένεσις, par lequel il désigne l'existence sensible (52, d). Un passage célèbre de la *République* achève de nous fixer sur la valeur des mots ὄν et οὐσία : l'ἀγαθόν, autre nom de l'ἕν, donne aux objets de l'entendement (τοῖς γιγνωσκομένοις, opposé à τοῖς ὁρωμένοις, par conséquent, aux idées) l'être et l'essence (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), alors que lui-même n'est pas essence, mais fort au-dessus de l'essence en pouvoir et en dignité (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος — VI, 509, b). Nous voyons par là comment l'être idéal est, en un sens, résultat et, en un autre, principe : il est composé d'éléments, mais les éléments qui le composent ne sont pas eux-mêmes des êtres (l'ἄπειρον étant sans doute autant au-des-

sous de l'οὐσία que l'ἕν est au-dessus) et l'être proprement dit ne commence qu'avec leur union.

Il ne nous reste plus qu'à nous demander si la cause qui produit cette union est bien le ταὐτόν, et si le principe de dissociation que Platon lui oppose est, par suite, l'ἕτερον. Dans le *Philèbe*, Platon ne nous dit pas ce qu'est en elle-même la cause qui unit le πέρας à l'ἄπειρον : mais il nous apprend que l'intelligence (νοῦς) qui gouverne le monde (28, d, sqq.) et dont la nôtre est une parcelle (30, a, sq.), procède de cette cause (ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν — 30, c, sq.) et a avec elle une certaine affinité (ὅτι νοῦς.. αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδόν τοῦ γένους — 31, a). Or nous trouvons une relation toute semblable établie, dans le *Timée*, entre le νοῦς et le ταὐτόν. Le mouvement uniforme par lequel l'âme du monde tourne sur elle-même d'est en ouest est l'effet et porte la marque du ταὐτόν (36, c); et ce mouvement à son tour produit en elle la pensée et la science (37, b, sq.). Dans les âmes humaines, qui répètent sur une moindre échelle les mouvements de l'âme du monde, c'est aussi la révolution déterminée par le ταὐτόν (ἡ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περίοδος) qui est le principe de la sagesse et de la vertu (42, a — d). Mais comment concevoir que le ταὐτόν agisse et opère le mélange dont se forme l'être idéal? Assez simplement peut-être, si l'on veut bien se souvenir que la métaphysique de Platon est, en dernière analyse, une logique. Le non-être, tel qu'il le décrit dans le *Sophiste*, n'existe pas en lui-même : il n'est que la relation, négative et stérile, de deux idées, dont l'une *n'est pas l'autre* et doit être niée de l'autre (256, e, sq.). Ne pouvons-nous pas inférer de là que l'être est, au contraire, à ses yeux, la relation, positive et féconde, de deux idées qui s'affirment l'une de l'autre et dont chacune *est*, précisément dans la mesure où elle *est l'autre*? Car, d'un sujet qui n'aurait aucun prédicat, on ne pourrait pas dire qu'il est, non plus que d'un prédicat qui ne serait celui d'aucun sujet. Or quelle est, d'après le *Sophiste*, la cause du non-être? C'est la différence des idées entre elles : c'est l'ἕτερον, partout répandu (διεληλυθός, κατακεκερματισμένον), en vertu duquel chaque idée est autre que toutes les autres (258, d, sq.). Il n'y aurait donc rien de surprenant à ce que la cause de l'être fût, dans la pensée de Platon, le ταὐτόν, en vertu duquel certaines idées, quoique distinctes, participent les unes des autres et se complètent les unes par les autres. Chaque sujet est probablement pour lui, par rapport à ses prédicats possibles, un ἄπειρον, et chaque prédicat, par rapport à ses sujets

possibles, un πέρας : et c'est le ταὐτόν qui, en déterminant le sujet par le prédicat, crée l'être actuel et complet.

Que le ταὐτόν et l'ἕτερον soient les deux principes actifs dont les noms manquent dans le *Philèbe*, c'est ce qui résulte encore de la frappante analogie qui existe, dans la doctrine de Platon, entre la genèse de l'idée et celle de l'âme. Comme ceux de l'idée, en effet, les principes de l'âme sont, d'après le *Timée*, au nombre de cinq. Elle est composée de deux éléments, l'ἀμέριστος οὐσία, probablement l'idée elle-même, qui joue en elle le rôle du πέρας, et l'οὐσία μεριστή, probablement l'étendue, qui remplit celui de l'ἄπειρον. Du mélange de ces deux éléments se forme une tierce essence (τρίτον οὐσίας εἶδος), que Platon appelle aussi, d'un seul mot, οὐσία ; enfin, à cette οὐσία, viennent s'adjoindre deux puissances (φύσεις = δυνάμεις), distinctes des éléments qui la composent, et qui sont précisément le ταὐτόν et l'ἕτερον (34, e, sq. ; cf. 37, a). Le texte du *Timée*, légèrement obscur et peut-être altéré en cet endroit, est commenté, d'une manière qui ne laisse aucune place au doute, par le passage correspondant de l'écrit attribué à Timée de Locres (95, d, sqq.). Xénocrate et Crantor, au dire de Plutarque, ne reconnaissaient dans l'âme que quatre principes, et ces principes étaient, pour l'un comme pour l'autre, l'ἀμέριστος οὐσία, l'οὐσία μεριστή, le ταὐτόν et l'ἕτερον : ils ne différaient que sur le rôle qu'ils leur faisaient jouer (*de an. procr. e Tim.*, 2).

Nous pouvons donc tenir pour acquis que les *genres* du *Philèbe*, identiques à ceux du *Sophiste*, sont l'ἕν, sous le nom de πέρας, l'ἄπειρον ou la δυὰς ἀόριστος, la μικτὴ οὐσία ou l'ὄν, enfin le ταὐτόν et l'ἕτερον. Quelles sont maintenant les cinq formes du bien que Platon distingue à la fin du même dialogue?

La première est désignée par le substantif μέτρον et par les adjectifs μέτριον et καίριον (66, a). La seconde est caractérisée par quatre adjectifs, σύμμετρον, καλόν, τέλεον, ἱκανόν. La troisième a deux noms, νοῦς et φρόνησις. La quatrième en a trois, ἐπιστῆμαι, τέχναι et δόξαι ὀρθαί (66, b, sq.). La cinquième est définie par l'expression ἡδοναὶ ἄλυποι : ce sont les plaisirs purs, ceux qui ne supposent pas avant eux le tourment du besoin (66, c).

Or, dans le μέτρον d'abord, nous pouvons sans trop de peine reconnaître le πέρας. Le sens de ce dernier mot est, il est vrai, plus étendu que celui du premier. Le πέρας est la détermination en général : le μέτρον est la détermination quantitative : mais c'est précisément sous la forme sensible de la quantité qui mesure la qualité, que

Platon s'est plu, dans la première partie du *Philèbe*, à décrire le πέρας. Quant aux adjectifs μέτριον et καίριον, il semble ne les avoir ajoutés ici que pour donner à son expression quelque chose de vague et de mystérieux.

Plus mystérieuse encore est la désignation de la seconde forme du bien par les mots σύμμετρον, καλόν, τέλεον, ἱκανόν. Cependant nous savons déjà, par la première partie du dialogue, ce que c'est que le σύμμετρον : c'est la qualité assujettie au *degré*, qui en concilie, en les tempérant l'une par l'autre, les puissances contraires. Telle est la juste proportion du chaud et du froid dans les saisons de l'année, telle est celle de l'aigu et du grave dans les sons de la lyre; telles sont aussi, dans les corps, la santé et, dans les âmes, la vertu. Tout cela est qualifié par Platon d'ἔμμετρον, de σύμμετρον, de σύμφωνον et aussi de καλόν (25, c — 26, b), car la beauté résulte pour lui de la ξυμμετρία (64, e). L'adjectif σύμμετρον est, du reste, significatif par lui-même et nous révèle à la fois ce qu'est la seconde forme du bien et comment elle dérive de la première : ce n'est plus la mesure, le πέρας, c'est ce qui est soumis à la mesure, l'ἄπειρον déterminé par le πέρας, l'οὐσία μικτή, l'ὄν.

Le sens des mots νοῦς et φρόνησις, à peu près inséparables dans le *Philèbe*, n'a rien d'obscur, et le *Timée* nous a appris à reconnaître dans le νοῦς ce qu'on pourrait appeler la fonction psychologique du ταὐτόν. Mais que ferons-nous des ἐπιστῆμαι, des τέχναι et des δόξαι ὀρθαί, qui forment, dans la conclusion de notre dialogue, le quatrième degré du bien? Les rattacherons-nous à l'ἕτερον? Conjecture étrange assurément, et qui est cependant plus qu'une conjecture : car il résulte du même passage du *Timée* que la δόξα est à l'ἕτερον précisément ce que le νοῦς est au ταὐτόν. Pendant qu'une partie de l'âme du monde tourne sur elle-même d'est en ouest et fait tourner avec elle la sphère des étoiles fixes, une autre partie tourne, au-dessous de la première, en sens inverse, entraînant vers la gauche du ciel la lune, le soleil et les cinq autres astres errants. Or, de ces deux révolutions, la première est déterminée par le ταὐτόν, la seconde, par l'ἕτερον (36, c); et, tandis que la première produit dans l'âme du monde la connaissance scientifique (νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται), la seconde ne fait naître en elle que des opinions vraies et des croyances durables (δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς — 37, b, sq.) Dans nos âmes, différentes en cela de l'âme du monde, les mouvements déterminés par l'ἕτερον sont sujets à des

perturbations, et de là vient que nos opinions sont, tantôt vraies, tantôt fausses (43, c, sqq.). On comprendra jusqu'à un certain point ces deux rôles opposés du ταὐτόν et de l'ἕτερον, si l'on se souvient que le νοῦς a pour objet les idées, immuables en elles-mêmes et unies entre elles par des rapports immuables, tandis que la δόξα est la connaissance des choses sensibles, qui ne cessent de changer et de devenir, dans leurs modalités et leurs relations, autres qu'elles-mêmes. Platon semble avoir voulu dérouter son lecteur, en rapprochant, à la fin du *Philèbe*, les ἐπιστῆμαι des δόξαι ὀρθαί, tandis qu'il associe, dans le *Timée*, l'ἐπιστήμη au νοῦς : mais l'emploi du pluriel et l'intercalation du mot τέχναι montrent assez qu'il s'agit, dans ce passage, de connaissances particulières, d'un caractère sensible et pratique (cf. *Phileb.*, 55, c, sqq.; *Sophist.*, 257, c, sq.), tandis que l'ἐπιστήμη du *Timée* est exclusivement la science des idées.

Nous n'avons pas à établir pour notre compte que l'ἡδονή procède de l'ἄπειρον, car c'est ce que Platon affirme expressément en plus d'un endroit du *Philèbe* (27, e, sq.; 31, a; 41, d; 52, c; cf. Arist., *Eth. Nic.*, K, 2, 1173 a, 15, sqq.). Au reste, ce n'est pas le plaisir en général qui est, pour lui, la cinquième forme du bien : c'est un plaisir pur, qui ne suppose aucun besoin et ne succède à aucune douleur (51, a, sqq.) : c'est, par suite, un plaisir faible, qui se meut entre des limites étroites et dans lequel l'ἐμμετρία a presque effacé le caractère de l'ἄπειρον (52, c, sq; cf. 28, a). Même ainsi entendu, le plaisir n'est un bien que relativement à la nature humaine : la pensée pure, trop faible en nous (βραχύ τι — *Tim.*, 51, e), la connaissance sensible, imparfaite par elle-même et sujette en nous à l'erreur, ne suffiraient pas à nous rendre heureux (*Phileb.*, 21, d, sq.; 60, c — e) : l'âme des Dieux, remplie de la lumière des idées, n'a pas besoin du plaisir (*Tim.*, 51, e; *Phileb.*, 22, c; 33, b).

Concluons, qu'entre les cinq formes de l'être et les cinq degrés du bien, il y a, chez Platon, soit identité, soit correspondance : que le σύμμετρον ne fait qu'un avec l'ὄν, comme le μέτρον avec l'ἕν; que le νοῦς et la δόξα ὀρθή représentent dans les âmes, l'un, le ταὐτόν, l'autre, l'ἕτερον; enfin que l'ἡδονὴ ἄλυπος est la seule forme de l'ἄπειρον qui ne soit pas indigne de figurer au nombre des biens.

J. Lachelier.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE NOUVELLE

« MATIÈRE ET MÉMOIRE » DE M. BERGSON

Le livre de M. Bergson, *Matière et Mémoire*, a été l'objet, dans la *Revue de Métaphysique*[1], d'une analyse complète et profonde. M. Delbos a relié entre elles les diverses parties de la doctrine et s'est attaché à montrer qu'elles ne sont pas toutes également nouvelles ni révolutionnaires. Je me placerai à un autre point de vue. Je m'efforcerai, en me bornant à la théorie du réel, de dégager la part de nouveauté que la doctrine enferme, de dégager surtout la méthode qu'elle implique.

I

On peut dire de la théorie du réel, de M. Bergson, qu'elle sort tout entière d'une substitution fondamentale de termes. Le terme de *sensations représentatives*, dont M. Bergson se servait encore dans l'*Essai sur les données immédiates* (1889), est remplacé, dans *Matière et Mémoire*, par le terme d'*images*. Tout peut se déduire de là.

Les images de M. Bergson ne sont à aucun degré des représentations, ce sont les choses elles-mêmes. La nature est un immense réservoir d' « images » dans lequel l'œil puise en faisant un choix. Qu'on les prenne dans la nature ou dans l'esprit, dans le système de

1. 1897.

la *science*, ou dans celui de la *conscience*, ce sont « les mêmes images ». L'ensemble des images constitue la réalité, non pas une doublure, une *représentation* de la réalité. « L'image de l'objet est donnée avec lui, en lui », qu'on dise mieux : l'image c'est l'objet lui-même. — Et nous percevons l'image directement, sans intermédiaire. La perception est dans les choses. En droit, nous percevons les choses en elles; nous ne les percevons pas en nous. L'erreur que l'auteur « ne cesse de combattre » est l'idée que nous construirions la matière avec nos états intérieurs, que la perception serait un agrégat de *sensations*. L'ensemble des images est donné. Nous nous y plaçons d'emblée. La réalité n'a pas à être devinée, ni construite, elle n'a qu'à être constatée. La matière est absolument ce qu'elle paraît être. Il n'y a pas à faire une place à part au système nerveux. « Les nerfs afférents sont des images, le cerveau est une image, les ébranlements transmis par les nerfs sensitifs et propagés dans le cerveau sont des images encore. »

Une telle conception de l'image une fois posée, voici le type des raisonnements qui naissent d'eux-mêmes : « Pour que cette *image* que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les *images* extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entière fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or il suffit d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité; c'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau[1]. » — « Le cerveau est une image comme les autres, enveloppée dans la masse des autres images; il serait absurde que le contenant sortît du contenu[2]. »

La simplicité de ce raisonnement laisse un malaise dans l'esprit. Il est en opposition avec le langage philosophique établi, peut-être avec l'ensemble des conceptions philosophiques modernes. Pour mesurer la révolution spéculative qu'il marque, il faudrait remonter jusqu'aux Précartésiens, jusqu'aux origines mêmes de la scolastique, avant le moment décisif où s'est constituée la théorie de la *représentation*.

Nous savons par saint Thomas que certains philosophes qu'on appelait du nom étrange de « Platoniciens » soutenaient que nous percevons le soleil dans le soleil lui-même. C'était appliquer à la per-

1. P. 3.
2. P. 29.

ception sensible, en le prenant à la lettre, le mot de saint Augustin : *Si terram cogitas, terra es; si Deum, Deus.* Pour expliquer le contact avec l'objet perçu, ils ne craignaient pas de supposer, d'après Galien et Plotin, croyaient-ils [1], que l'œil va réellement toucher l'objet, en émettant vers lui un rayon lumineux, semblable aux cornes d'un limaçon [2]. C'est jusqu'à eux qu'il faut aller pour trouver sans restriction la thèse de l'intuition immédiate.

Mais dès la découverte des œuvres physiques et métaphysiques d'Aristote, on mit en axiome, au contraire, une observation empirique, qu'on y lisait : « Le sensible en contact immédiat avec l'organe empêche la sensation ». Il se forma par suite une théorie qui simplement transposée depuis la scolastique, a dominé jusqu'à nos jours l'évolution de la philosophie, la théorie de la *représentation.* On admit que le soleil avait le pouvoir d'émettre une image de lui-même, destinée à notre œil, *species intentionalis*, image qui devenait pour nous le substitut du soleil, et, au sens précis, son « représentant », *species vicaria objecti.* Puis on compliqua par degrés la théorie; on admit toute une série de *species intentionales* [3]; les systèmes s'opposèrent entre eux selon qu'ils voulaient matérialiser les « espèces » avec les Scotistes, les spiritualiser avec les Thomistes, ou, comme les Nominalistes, les simplifier. Au moyen des espèces se faisait une connaissance *par information*, au sens propre, la « forme » de l'objet étant censée se conserver dans toutes ses représentations. On comparait l' « espèce » à un tableau bien fait, qui ne montre pas le tableau seul, mais la personne elle-même. Le mécanisme de l'intuition était celui de l'illusion parfaite. « Les oiseaux furent trompés un jour par la perfection d'un tableau d'Apelles, dit un philosophe scolastique contemporain. Sans cesse nous nous laissons tromper nous-mêmes par les images que produisent nos facultés, et cette illusion est le triomphe de la nature [4]. »

Sur l'existence des espèces représentatives Descartes ne se sépare

1. Galien, VII : *De Placitis philosoph.*, d'apr. Grégoire de Nysse : *De viribus animae.* — Plotin, dans Tolet, 2, *de Anima*, qu. 33.

2. *Lux primum per oculos sola diffunditur, emicatque in radiis oculorum, ad visibilia contuenda.* Saint Augustin, *De gen.*, XII, CIC, cité par F. Chareyre, De l'assimilation scolastique, *Ann. de Ph. chr.*, 1887.

3. *Sp. int. sensibilis impressa* (image rétinienne); — *expressa* (fantôme représentatif); — *intelligibilis impressa* (première abstraction inconsciente); — *expressa* (idée).

4. J. Bulliot, La vraie assimilation scolastique, *Ann. de Ph. chr.*, 1887.

pas sensiblement de la scolastique. C'est, au contraire, chez lui, qu'on trouve peut-être l'expression la plus claire de la théorie de ces *petites peintures des choses*. — « L'idée de Soleil est le Soleil même, existant non pas formellement (*formaliter*) comme il est au ciel, mais *objectivement*... laquelle façon d'être est, de vrai, bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement, mais cependant ce n'est pas un pur rien [1]. » Descartes admet ainsi, entre l'existence formelle des choses, et l'existence formelle de l'esprit, une existence *objective*. Depuis, et sous son inspiration d'ailleurs, on a intercalé un quatrième terme, celui de sensations « subjectives » doublant les espèces objectives, et on a, peu à peu, fait passer aux sensations subjectives tout ce que les scolastiques rapportaient aux espèces. Le développement de la philosophie ultérieure consiste en grande partie dans cette transpoition. Mais elle a gardé l'idée fondamentale des « petites peintures » des choses. La peinture est exécutée dans le cerveau au lieu d'être réelle extérieurement. Le mot *représentation* est passé de son sens objectif à un sens subjectif, voilà tout.

Cette conception, qui est loin, quand on y réfléchit, d'être évidente, s'est imposée même aux philosophes qui ont cru le moins devoir à la scolastique. Schopenhauer, par exemple, commençant ainsi une phrase : « Le monde perçu par l'intuition est parfaitement réel, et *est absolument ce qu'il se donne pour être* », ajoute aussitôt comme allant de soi : « Or ce qu'il prétend être, et sans réserves, c'est *représentation* [2] », et il entend par là « ma représentation [3] », c'est-à-dire une peinture intérieure que mon système nerveux aurait le mystérieux pouvoir de créer. Le monde entier, sous forme de représentations, est contenu dans une boîte crânienne. — Plus près de nous, Spir part de la même idée et en pousse les conséquences avec une logique passionnée : le monde que crée mon système nerveux suffit; tout autre est inutile; le problème philosophique se pose par l'exclusion de tout mélange entre ma représentation intérieure et des objets supposés extérieurs [4]. La philosophie paradoxale de Spir, déduite rigoureusement d'un seul principe, devrait

1. Cousin, I, p. 370, cité par Schwarz, Les Rech. de Desc. sur la conn. du monde ext., *Rev. de Mét.*, 1896.
2. *Monde comme Représ. et Vol.*, I, § 5. Burdeau, p. 16.
3. P. 1, début.
4. *Pensée et Réalité*, Penjon, p. 392, n. 1.

faire regimber l'esprit, et attirer le soupçon sur le principe même. — Mais c'est dans Taine, semble-t-il, qu'on voit le plus clairement la doctrine scolastique retournée : le *fantôme* ou *simulacre* subjectif remplace la *species* objective, et le mécanisme de l' « hallucination vraie » est analogue à celui de l' « illusion parfaite », le tableau extérieur une fois remplacé par le tableau intérieur.

C'est le mérite de M. Bergson d'avoir dégagé et mis en doute un postulat séculaire, d'avoir définitivement renoncé à l'idée de « représentation » en la remplaçant par celle de simple « sélection ». D'une autre façon, c'est d'avoir appliqué à la perception sensible le principe de l'intuition immédiate. Malebranche, par exemple, en s'appuyant de saint Augustin et des « Platoniciens », admet bien l'intuition immédiate contre Arnauld, qui, tout imbu de scolastique, trouvait ce principe « faux, de la dernière fausseté [1] » ; mais il la restreint à un cas singulier, la vision de Dieu. — De même les réalistes contemporains, M. Laurie, M. Schwarz, M. Hannequin n'appliquent l'intuition sans intermédiaire qu'à une perception intelligible, la perception des « qualités mécaniques » des corps, ou celle de véritables « choses en soi ». C'est dans Berkeley seul peut-être qu'on pourrait trouver l'illusion de l'intermédiaire dénoncée jusque dans l'intuition sensible. M. Lyon a signalé le passage suivant de son premier *cahier de notes* (commencée en 1705) [2] : « Nous voyons *la maison elle-même*, *l'église elle-même*, puisque c'est une idée et rien de plus ». (Une « idée » est ici une « image » de M. Bergson.) Mais à cette doctrine se sont mêlées de bonne heure des préoccupations théologiques qui empêchent de donner un sens rigoureux au mot typique : « Pour voir Dieu, nous n'avons qu'à ouvrir les yeux [3] ».

En admettant même que l'on ait clairement conçu, avant M. Bergson, l'intuition sensible immédiate, il lui reste d'avoir trouvé la conséquence logique, nécessaire, qui donne à la thèse toute sa valeur : *le système nerveux ne peut créer aucune représentation*. C'est, peut-on dire, sa grande invention. L'opinion qu'il combat est faite, sans doute, « de tant de malentendus, de tant de réponses boiteuses à des questions mal posées » qu'il ne prétend pas, dit-il, faire la

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. VIII. — Cf. ch. VI. « Je soutiens qu'il est clair à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son esprit que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement *représentatives*. »
2. G. Lyon, *Idéal. en Angl.*, p. 305.
3. *Princ. of Hum. Knowl.*, § 85-89. — G. Lyon, p. 330.

lumière d'un seul coup. Mais il y arrive par degrés. Il fait pressentir tout ce qu'il y a de mystérieux, d'inintelligible dans cette « phosphorescence » que laisseraient derrière elles les seules vibrations cérébrales, c'est-à-dire une catégorie spéciale d'objets perceptibles, « comme si les vibrations cérébrales *enchâssées* dans les images qui composent la perception pouvaient être d'autre nature qu'elle! » Puis il fait surgir l'absurdité de cette création subite dans le cerveau, *deus ex machina*, *duplicatum inutile*, coup de théâtre, coup de baguette magique. Il atteint à cette clarté supérieure de l'idée, à cette plénitude de l'expression, à cette ironie spontanée qui marquent au philosophe qu'il touche une grande idée neuve. Les expressions naissent avec bonheur pour caractériser le rôle véritable du corps, qui est celui d'un instrument de sélection, d'un écran, d'un filtre. L'intelligibilité du principe est augmentée des applications que l'auteur suggère, jusqu'à la conclusion enfin qui est sans doute la plus ferme du livre : « A aucun degré, en aucun sens, sous aucun aspect, le corps ne sert à préparer, encore moins à expliquer une représentation [1] ».

Il est vrai qu'en certaines pages l'idée perd, peut-on dire, à être trop prouvée. Soit ainsi la conséquence qu'elle entraîne : la perception étant un fait absolument *sui generis*, la sensation affective n'est qu'une « impureté » qui s'y mêle; la sensation affective, comme la mémoire, a une différence de nature, non de degré, avec la perception. Après avoir posé cette différence irréductible, M. Bergson prétend démontrer néanmoins que l'affection *doit* [2], que la mémoire *doit* [3] surgir de la perception. On peut craindre qu'il n'y ait là qu'une ingénieuse construction. — Ailleurs l'idée semble trop généralisée. De ce que le corps n'est pas instrument de représentation, mais d'action, l'auteur semble passer à la notion générale que « l'action est la loi fondamentale de notre vie psychologique [4] », que la perception elle-même n'est réglée que par le besoin. Sous cette forme, l'idée paraît plus vague et plus contestable; en opposition même avec la méthode que proposera M. Bergson de saisir la perception *immédiate* avant qu'elle s'infléchisse en perception *utile* [5]. — C'est entrevoir, sans doute, combien une idée neuve est

1. P. 251.
2. P. 43.
3. P. 32.
4. P. 198.
5. P. 203-204.

une « pointe subtile », quel danger on court, quand une idée est découverte, de l'élargir, ou de vouloir trop en tirer. Mais, sous sa forme précise et rigoureuse : *la perception n'est pas une représentation mais un simple tri*, on peut dire peut-être de l'invention de M. Bergson, qu'elle est de ces inventions métaphysiques dont parlait Stuart Mill, telles qu'on n'en trouve que quelques-unes dans un siècle.

II

Le monde réel n'a pas besoin de représentant. Il est l'immense réservoir d'images où puisent à même mes yeux et chacun de mes sens. Je pars de lui et non pas de moi. — Quelle est la convention fondamentale qu'une telle conception implique? On pourrait refuser à M. Bergson « l'ensemble d'images » dont il part, c'est-à-dire la réalité même, prétendre par exemple, avec M. Schwarz, que les raisons de Descartes pour sortir du doute hyperbolique ne sont pas valables, et que le monde peut n'être rien absolument, « un rien réel, non pas une image du rien, mais radicalement rien [1] ». M. Bergson ne tiendrait pas compte d'une telle hypothèse. Pour lui, la nature du monde une fois éclaircie, sa réalité n'a pas à être discutée, c'est une donnée du sens commun.

Accepter les données du sens commun, tel est le postulat de sa métaphysique, la convention fondamentale qui sera poussée dans toutes ses conséquences. La métaphysique ne part pas du vide absolu : elle n'en pourrait jamais sortir. Elle a des données propres : ce sont les données du sens commun; M. Bergson entend, par là, de l'intuition immédiate [2]. Le mot « sens commun » désigne peut-être pour M. Bergson l'ensemble des données des sens et de la conscience morale, mais nous ne le prendrons ici, pour la clarté, que comme synonyme d'ensemble des données de l'intuition sensible. La métaphysique n'est à ses débuts que le sens commun rendu plus attentif, et chacun de ses progrès doit être « un retour réfléchi et conscient aux données de l'intuition [3] ». Rien n'est plus sûr que le sens commun. Chaque pièce d'une doctrine tient sa valeur de son rapport avec cet étalon de certitude.

1. *Rev. de mét.*, 1896, p. 476.
2. P. 203-4.
3. Préf., p. III.

Soit un exemple. M. Bergson nie, dans une phrase rapide, que le mouvement réel émane d'une force : « Dans les sciences de la nature, dit-il, la force n'est qu'une fonction de la masse et de la vitesse », plus exactement : de la masse et de l'accélération. — La suppression de l'idée de force a été proposée, en mécanique, par Kirchhoff, en physique même, par Herz, Lorenz, Larmor, mais elle est loin d'être admise sans conteste, en particulier des physiciens français. Une discussion semblerait donc nécessaire. Pourquoi M. Bergson accepte-t-il, sans discussion, la conception de Kirchhoff? Qu'on se rappelle la méthode de Kirchhoff : « J'assigne comme but à la mécanique de décrire les mouvements qui ont lieu dans la nature, de les décrire complètement et de la façon la plus simple. Je veux dire par là qu'il doit s'agir uniquement de dire *ce que sont* les phénomènes qui ont lieu, mais non d'en découvrir *les causes* [1]. — Une *description* substitué à l'*analyse*, telle est aussi la méthode de M. Bergson. Tout ce qui ne pourra pas être décrit, c'est-à-dire, au sens précis du mot, tout ce qui ne pourra pas être *vu*, perçu, sera éliminé. L'idée de force est une de celles dont, depuis Leibnitz, on a le plus abusé pour supposer « derrière » les objets qu'on perçoit un vague effort, une volonté, une « âme ». C'est une supposition, une construction, ce n'est pas un objet d'intuition sensible, de sens commun. Une méthode descriptive n'en pourra pas tenir compte.

Elle écartera, de même, toutes les notions analogues, c'est-à-dire la plupart de celles qui ont eu cours jusqu'ici en métaphysique. Dans *Matière et Mémoire*, M. Bergson fait la critique de la notion d'espace mathématique [2]; dans son dernier cours du Collège de France, il a fait la critique de la notion de cause; on conçoit que sa méthode puisse être appliquée encore à beaucoup d'autres notions. On mettra en principe qu'il n'y a rien « derrière » les objets qu'on perçoit. On poursuivra sous toutes ses formes le sophisme de Kant, cité par M. Hannequin : « qu'il ne saurait y avoir des apparences que s'il y a des choses qui apparaissent [3] ». Ce sophisme revient à l'idée scolastique que les objets perçus sont des peintures, des « représentations » de la réalité. Il ne suffit pas de dire que nous n'avons pas d'autres yeux que les yeux, il faut ajouter qu'il n'y a pas d'autres objets que ceux que nous voyons.

1. Cité par E. Vicaire.
2. P. 233-244.
3. *Cr. de la rais. pure*, préf. de la 2e édit., p. XXVII. — Hannequin, p. 263.

Une fois écarté tout ce qui ne peut pas être perçu, décrit, reste ce qu'on voit : la matière et le mouvement. Le « sens commun » permet-il de choisir entre les diverses hypothèses qui sont proposées sur le mouvement et sur la matière?

Le mouvement est-il, en soi, continu ou discontinu [1]? La question n'a pas à être tranchée par la mécanique. — En mathématique pure, rien n'empêche logiquement de concevoir un mouvement discontinu, qu'on définirait par deux ou trois ou plusieurs de ses positions. — Au contraire, en mécanique, on est obligé de faire intervenir la notion de continuité du temps. Mais les arguments de Zénon d'Élée montrent les difficultés mathématiques de cette notion. Ce sont des objections adressées par un géomètre à un « mécanicien ». De ces arguments on ne peut tirer qu'une conclusion : l'impossibilité de constituer la mécanique d'un point de vue uniquement géométrique, la nécessité, *en mécanique*, de la notion de continuité du temps. Mais on n'en peut pas déduire (bien que M. Bergson l'admette) l'existence en fait du mouvement continu. La notion de continuité est première en mécanique, comme celle de discontinuité est première en arithmétique : on ne peut pas conclure rigoureusement de là que ce soit la continuité, plutôt que la discontinuité qui soit réalisée dans le mouvement réel. Force est de faire appel à l'observation vulgaire, à l'intuition, qui montre bien le mouvement comme continu. C'est la métaphysique seule, c'est-à-dire le sens commun, qui peut donner sur ce point un fondement objectif à la mécanique. Mais une fois la soudure faite par ses soins entre la mécanique et la réalité, le sens commun peut prendre à son compte toutes les découvertes de la mécanique.

Autre question. Le mouvement réel est-il absolu, ou n'est-il que relatif? — La mécanique et la physique ne le décident pas. — En mécanique rationnelle, pour les raisons très claires qu'a indiquées M. Bergson [2], on peut se passer de la notion de mouvement absolu. — En astronomie, au contraire, on calcule tout mouvement d'après un système de coordonnées qu'on suppose fixe. On prendra le soleil comme fixe, puis, pour étudier les mouvements du soleil lui-même, on prendra pour fixe un système d'étoiles. Ce système est-il absolument fixe lui-même? On ne pourrait le déterminer qu'à condition d'avoir trouvé un autre corps fixe, le corps Ω de Neumann. En atten-

1. P. 207-218.
2. P. 214.

dant, on considère le système d'étoiles comme fixe, et, par rapport à lui, l'ensemble des mouvements de l'univers constitue bien un mouvement absolu. — Mais peut-on passer rigoureusement de là à l'affirmation que *dans la réalité* le mouvement est absolu? C'est une extension du principe que l'astronomie ne demande pas. Tous les astronomes ne croient pas à la fixité réelle du système d'où ils partent: il leur suffit que le corps Ω soit posé par hypothèse. Le reste est affaire aux philosophes. — Les uns admettent, avec Kant, le mouvement absolu réel [1]; les autres le rejettent, avec Berkeley, pour des raisons ouvertement morales [2]; Descartes tantôt l'admet, tantôt le rejette, parce qu'ainsi que le montre M. Bergson « il traite du mouvement en physicien, après l'avoir défini en géomètre ». Leibnitz reproche à Descartes d'avoir admis le mouvement absolu, et pourtant il l'admet lui-même pour justifier sa conception métaphysique de la force, et ainsi de tous, selon les exigences de leur esprit ou de leur système. — La comparaison des doctrines ne peut rien apprendre, car les deux thèses opposées sont trop simples pour qu'il semble possible de leur trouver un « postulat commun » et de faire une invention qui les dépasse l'une et l'autre. Il faut donc faire appel au sens commun. Le sens commun montre que le mouvement réel est absolu. « Quand je suis assis tranquille et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, est rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose [3]. » Nous admettrons donc le mouvement absolu, et nous enrichirons le sens commun de tout ce que l'astronomie pourra lui apprendre sur un tel mouvement. Une autre convention serait-elle logiquement possible? C'est à débattre aux savants, le sens commun n'y est point intéressé.

La matière est-elle continue ou discontinue? — La question est ici beaucoup plus complexe. Les hypothèses continuistes et atomistiques semblent se succéder, en physique, avec une alternance presque régulière. Actuellement, la faveur est peut-être à la continuité. On semble avoir définitivement renoncé, comme l'indique M. Bergson, non seulement à la notion du choc, mais à celle de solidité. L'état solide et l'état liquide des corps ne paraissent plus absolument séparés. Au dernier Congrès de Physique, deux mémoires

1. *Premiers princ. métaph. de la science de la Nature.*
2. C'est de cette notion que découlent « celles d'existence extérieure, de dépendance, de nécessité, de destin » *Siris*, § 271; G. Lyon, p. 351).
3. H. Morus, *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248. — Bergson, p. 215.

ont été présentés concurremment, l'un sur la « diffusion des solides », l'autre sur la « rigidité des liquides » [1]; Van der Waals a montré, d'autre part, la continuité des états liquide et gazeux [2]. La solidité paraît bien se résoudre en mouvements. On admet aussi, d'après les expériences de Quincke, qu'entre deux milieux matériels, air et verre, il y a des *couches de passage* où les propriétés paraissent varier d'une façon continue, où l'on ne peut plus dire où le verre commence, où l'air finit. On est amené ainsi à reprendre l'hypothèse qui remonterait, d'après Lord Kelvin, à Æpino (XVIIIe siècle), d'un fluide unique, l'*éther*. La matière vulgaire ne serait plus considérée, selon le mot de M. Poincaré, que comme « le lieu géométrique des singularités de l'éther », le lieu des points de l'éther est animé de mouvements tourbillonnaires (Lord Kelvin), où l'éther est constamment détruit (Riemann), où l'éther a subi une torsion d'une nature toute particulière (Wiechert, Larmor) [3]. — Il s'en faut, cependant, que les théories atomistiques soient complètement abandonnées. Lord Kelvin lui-même a récemment admis les *électrons* de Larmor, c'est-à-dire une classe spéciale d'atomes chargés d'électricité; il les admet, dit-il, « pour décharger les déformations de l'éther de l'impossible tâche de transmettre simultanément la force *électrostatique* et la force *magnétique* [4] ». Elles transmettront la force magnétique seulement. C'est une correction de construction, non d'observation.

Mais l'un ou l'autre des deux systèmes ou plutôt des deux types de systèmes, implique-t-il rigoureusement qu'en fait et réellement, la matière soit continue ou discontinue? Personne ne le prétend. M. Hannequin ne demande pour l'atomisme que d'être une « apparence bien fondée » qui trouve sa justification dans une pure exigence de l'esprit, dans « la loi selon laquelle toute figure résulte de la construction du concept de quantité dans l'intuition pure de l'espace [5] ». — M. Poincaré, d'autre part, explique ainsi l'origine de la notion de l'éther. On part du fait qu'une plaque photographique éprouve les conséquences de phénomènes dont la masse incandescente d'une étoile a été le théâtre plusieurs années aupa-

1. W. Spring, *Propriétés des solides sous pression.* — Swedoff, *La rigidité des liquides* (Rapp. présentés au Congr. de phys., 1900).
2. Bergson, p. 222, n. 2.
3. Poincaré, *Relat. entre la physiq. expér. et la phys. math.* (Rapp. présentés au Congr. de Phys., 1900.)
4. *Sur le mouvement d'un solide élastique*, etc. (Rapp. prés. au Congr. de Phys., 1900, t. II, I, append.)
5. *Essai sur l'hypoth. des atomes*, Conclusion.

ravant. « Or, dans la mécanique ordinaire, l'état du système étudié ne dépend que de son état immédiatement antérieur; le système satisfait donc à des équations *différentielles*. Au contraire, si nous ne croyions pas à l'éther, l'état de l'univers ne dépendrait pas seulement de l'état immédiatement antérieur, mais d'états beaucoup plus anciens : le système satisferait à des équations aux différences finies. C'est pour échapper à cette dérogation aux lois de la mécanique que nous avons inventé l'éther [1]. » C'est une construction, mais non pas une intuition. Dans l'un et l'autre cas, la question métaphysique reste intacte.

Mais ici l'application de la méthode est beaucoup plus difficile. Le sens commun ne semble pas forcé de choisir entre la continuité et la discontinuité de la matière; l'une et l'autre, malgré l'opinion de M. Bergson, semblent données dans l'intuition sensible. — Mais, pour expliquer la méthode, admettons, avec M. Bergson, que la continuité seule soit une donnée du sens commun. Il n'y aura pas à se demander, par exemple, avec M. Hannequin, si l'hypothèse du plein n'est pas opposée à celle du mouvement, si « tout mouvement dans le plein se dissipe et s'épuise, faute de parties en quantité finie sur qui se distribuer ». Le plein est donné dans la réalité perçue, le mouvement est donné de même; le sens commun et la métaphysique n'ont pas à mettre d'accord ces deux données, mais à les préciser le plus possible à l'aide des sciences. Leur tâche n'est pas de concilier les données, mais de n'en laisser échapper aucune. Ils peuvent réunir deux théories différentes, alors même qu'il n'y a entre elles aucun lien logique apparent.

Un cas inverse est possible. Le sens commun et la métaphysique peuvent avoir, dans une même théorie scientifique, à prendre un élément, à en rejeter un autre. Ainsi M. Bergson se réfère à la théorie de Lord Kelvin d'un éther continu. Mais la notion de force, au sens d'action à faible distance, est entrée dans la théorie, en son remaniement du moins. M. Bergson garde l'éther, rejette la force. Admettons, pour la clarté, que la notion de force n'ait pas de place dans une métaphysique du sens commun. Il y aurait là un exemple qui mettrait en lumière la différence d'une théorie scientifique et d'une théorie métaphysique. Une théorie scientifique peut accepter, provisoirement au moins, de simples éléments de construction, de

1. *Essai sur l'hypot. des atomes*, p. 21.

pures hypothèses, si la simplicité ou l'unité de l'exposition y peuvent gagner. La métaphysique, au contraire, doit s'en abstenir, à charge d'avoir une explication moins complète, ou même aucune explication du tout. Le sens commun, en effet, se tient à ce qu'il voit; il ne s'aide des sciences que pour le mieux voir, non pour le mieux comprendre. Ce n'est que lorsqu'une théorie scientifique est devenue si évidente, si parfaite qu'elle fasse corps, peut-on dire, avec le réel, qu'elle devient proprement métaphysique.

III

Telle est, autant que j'ai pu la dégager, la méthode qu'applique M. Bergson. On peut abstraire, semble-t-il, la méthode des résultats mêmes qui sont déjà proposés. Quelques-uns de ces résultats paraîtront contestables. La perception de force et celle de discontinuité de la matière semblent devoir garder une place dans une métaphysique du sens commun, et tout le monde n'acceptera pas la curieuse réduction que M. Bergson propose du mouvement dans l'espace au changement qualitatif. Sur ces trois points, il semble qu'on puisse pousser l'application de sa méthode plus loin qu'il ne l'a fait lui-même, et prendre, tout en restant fidèle à son esprit, une autre position que la sienne.

Il y aura lieu, sans doute, de renoncer à la notion obscure, trop humanisée, qu'on a donnée de la force d'après Leibnitz, pour s'en tenir à la notion d'attraction, telle que la définit Newton, notion plus intelligible ou, pour mieux dire, plus imaginable. L'attraction de Newton n'est pas une qualité occulte des choses, ce n'est pas une hypothèse, ni un résidu d'analyse [1]. Elle n'est pas « derrière » les choses; elle est, sous la forme, par exemple, de pesanteur, objet de perception sensible. C'est une donnée immédiate du sens musculaire.

1. « Je me sers du mot d'attraction pour désigner, d'une manière générale, toute force par laquelle les corps tendent l'un vers l'autre, quelle qu'en soit la cause... Expliquer chaque propriété des corps en les douant d'une qualité spécifique occulte par laquelle seraient engendrés les effets qui se manifestent à nous, c'est ne rien expliquer du tout. Mais tirer des *phénomènes* deux ou trois principes généraux des mouvements..., c'est vraiment, en philosophie, un grand progrès, lors même que les causes de ces principes ne seraient pas découvertes. C'est pourquoi je n'hésite pas à proposer les principes du mouvement, *tout en laissant de côté la recherche des causes.* » (Optique, qu., XXI, cité par Duhem, *Rev. des quest. scientif.*, janv. 1893.) — N'est-ce pas là une méthode proprement *descriptive* ?

On s'en peut faire une image claire, celle d'un fil de caoutchouc plus ou moins tendu entre deux corps[1]. A la notion de force ainsi entendue, M. Bergson objecte qu'elle entraîne une conséquence logique : l'existence d'un espace absolu[2]. Mais n'est-il pas conforme à sa méthode de conserver une donnée immédiate des sens, en dépit des conséquences logiques qu'elle peut entraîner? La certitude de ce qui est perçu ne l'emporte-t-elle pas à ses yeux sur la certitude de ce qui est conçu? Et, d'ailleurs, l'existence d'un espace absolu ne doit pas être inacceptable pour lui, puisqu'il admet le mouvement absolu, c'est-à-dire un mouvement qui se rapporte à des points absolument fixes, c'est-à-dire à un lieu absolu.

La métaphysique du sens commun pourra laisser à la mécanique le soin de chercher la convention la plus avantageuse pour définir la force, de chercher même le moyen de se passer complètement de cette notion. Elle se bornera à tenir les deux bouts d'une chaîne. On reconnaît, d'une part, que la notion de force est très *commode* en physique; il n'y a pas de physiciens, parmi ceux même qui essayent de se passer de cette notion, pour le contester. D'autre part, nous avons la perception *sui generis* de la force, par exemple en faisant tourner une fronde. Et on ne dira pas que la force que nous percevons n'a aucun rapport avec la force qu'étudient les physiciens. Nous n'irons pas, il est certain, supposer que le soleil éprouve, en attirant la terre, des sensations musculaires, puisque c'est un corps inorganique. Mais dire pourtant que l'attraction du soleil sur la terre est réelle, ne peut avoir qu'un sens dans le langage du sens commun : si le soleil était un énorme animal, ayant des sens semblables aux nôtres, il aurait la perception *sui generis* d'une force. Les forces que nous percevons sont les forces mêmes qu'étudient les physiciens, bien que nous ne percevions pas toutes celles qu'ils étudient; ils raffinent sur la notion immédiate de la force, ils y introduisent la précision et surtout la mesure, mais, comme à nous, elle leur est donnée. Ces deux caractères, d'être une notion commode dans les sciences et d'être un objet de perception sensible, suffisent, dans une métaphysique du sens commun, pour déclarer qu'une chose est *réelle*. Les deux caractères, d'ailleurs, ne doivent pas être séparés : c'est à l'usage commode qu'on fait d'une notion dans les

1. Sans préjuger, d'ailleurs, qu'il faille partir de cette image pour la définition mécanique à donner de la force.
2. P. 216.

sciences, qu'il se révèle expérimentalement qu'elle est vraiment une donnée fondamentale de la perception.

Il semble aussi, malgré l'opinion de M. Bergson, qu'on doive faire une place au discontinu de la matière, à côté même du continu. Il est, au même titre que le continu, objet de perception pour le toucher et pour la vue : il est donné, par exemple, dans deux corps solides qui se choquent. M. Bergson en appelle à une perception plus fine. « Des expériences fort simples montrent, dit-il, qu'il n'y a jamais contact réel entre deux corps qui se poussent, et, d'autre part, la solidité est loin d'être un état tranché de la matière [1]. » En sa forme, cet appel est tout à fait légitime : la certitude est en ce qu'on voit, mais en ce qu'on voit au microscope et au télescope. Toutefois les deux faits allégués ne montrent pas avec évidence que toute perception de discontinuité soit une illusion.

On peut fort bien admettre, semble-t-il, que des corps soient discontinus et que leurs chocs cependant ne soient qu'apparents. Admettre que le choc n'est pas réel, c'est simplement admettre que les perturbations de deux corps qui passent très près l'un de l'autre sont les mêmes que celles de deux corps qui se touchent. On admettra, par exemple, dans un problème de rencontres d'astres, que deux planètes qui se sont heurtées ne se sont pas absolument touchées, et qu'on arriverait à le constater en perfectionnant les appareils, mais il ne s'en suit pas que les deux planètes ne soient pas deux corps distincts. Croire à la discontinuité des corps laisse libre, en définitive, de se représenter leurs chocs comme réels ou apparents.

Quelle interprétation faut-il donner maintenant du second fait allégué : on parvient à faire « couler » les solides, la solidité n'est pas un état tranché de la matière? — On peut faire passer certains corps, le verre par exemple, de l'état solide à l'état liquide d'une façon continue : entre l'état solide et l'état liquide, il y a un intermédiaire, l'état pâteux; de même, entre l'état liquide et l'état gazeux il y a un intermédiaire, le liquide à l'état critique. Mais on observera d'abord qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'état solide et l'état gazeux : la sublimation du camphre ou de l'iode se fait par variation brusque, non par passage graduel. On connaît, d'autre part, un état parfaitement tranché de la matière, l'état cristallin [2]. Un corps ne passe de

1. P. 222.
2. Réserve faite de savoir s'il y a des cristaux liquides.

cet état à un autre, ou d'un autre état à celui-là, que par variation brusque. La glace, par exemple, qui est un cristal, se prend tout d'un coup, en faisant éclater les tuyaux; elle fond, de même, brusquement, sans présenter jamais aucun caractère de la fusion pâteuse. On peut remarquer enfin, que lorsqu'on obtient, dans le laboratoire, un passage graduel, comme dans le cas des liquides à l'état critique, ce n'est qu'au prix de beaucoup de soins; dans la nature, la variation brusque est la règle, le passage graduel, l'exception. — Ainsi, à la série des phénomènes continus, on peut opposer une série de phénomènes discontinus. Ces derniers non seulement ne répugnent pas à l'hypothèse d'une structure discontinue de la matière, mais ils l'appellent naturellement. Dans le cas, par exemple, de la sublimation du camphre, on se représentera le morceau de camphre comme composé de molécules distinctes, qui, tant que le corps reste solide, vibrent de telle façon que leurs positions moyennes dans l'espace restent invariables. Quand la température s'élève, l'amplitude des vibrations croît, et quand l'amplitude devient très grande, les molécules se détachent du reste comme des projectiles; à partir de ce moment leurs positions moyennes ne sont plus déterminées, l'espace occupé par la masse de matière n'est plus déterminé, les molécules se comportent comme des molécules de gaz. Il est certain qu'en imaginant la matière comme absolument continue, l'explication de tels phénomènes est ou impossible, ou beaucoup moins commode.

On peut dire davantage. L'hypothèse d'une structure discontinue de la matière rend compte aussi commodément que l'autre de quelques-uns des faits allégués en faveur de la continuité. — Soit le fait qu'il existe, entre deux solides en présence, deux métaux, par exemple, une couche de passage extrêmement mince, où les propriétés de l'un et de l'autre varient d'une façon continue. On peut expliquer ce fait dans une hypothèse discontinuiste, en tenant compte de ce que les particules ne sont pas immobiles, mais vibrent et peuvent ainsi s'interpénétrer dans une faible mesure. A une certaine profondeur de chacun des deux métaux un élément de volume ne renferme, d'un côté et de l'autre, que des molécules d'une seule espèce, mais il y a une région intermédiaire qui contient, à toutes les doses, des particules des deux sortes, et dont les propriétés varieront, par conséquent, d'une façon continue. — On voit par là, plus généralement, qu'on ne peut pas confondre la continuité des

phénomènes avec la continuité de la structure de la matière. L'une n'implique pas l'autre; on ne peut pas déduire de la continuité des phénomènes la continuité de la structure. On peut parler de phénomènes continus et de matière discontinue; les physiciens qui ont le plus tendance à chercher partout la continuité des phénomènes, ne cessent pas pour cela de parler de molécules et de particules.

En somme, aucune expérience ne permet, semble-t-il, de constater, ni d'induire la structure uniformément continue de la matière. Le discontinu et le continu sont également donnés à la perception immédiate; on le reconnaît à ce qu'ils fournissent l'un et l'autre, en science, des explications commodes. Ils entrent concurremment dans les hypothèses physiques; ils devront, sans doute, entrer de même tous les deux dans une métaphysique du sens commun. Ce serait être infidèle à la méthode que de sacrifier l'une des deux données à un besoin d'unité.

On peut moins insister enfin sur une tentative, à laquelle pourtant M. Bergson semble tenir et qui, pour beaucoup, passe pour être le fond de sa métaphysique, la tentative de réduire le mouvement dans l'espace au changement qualitatif. C'est une distinction claire donnée au sens commun, que celle du mouvement et du changement, de la κίνησις et de l'ἀλλοίωσις. On a souvent essayé de réduire la transformation des qualités à de simples mouvements dans l'espace. M. Bergson montre ingénieusement qu'on pourrait faire tout le contraire. En réalité, il y a deux données, il ne doit être question de sacrifier ni l'une ni l'autre. Si l'on prend la conception de M. Bergson comme une fine critique de l'esprit de simplification, elle est tout à fait acceptable. Mais si on la prend à la lettre, c'est alors une simplification à rebours, bien plus inadmissible que l'autre. Comment donner, en effet, un sens absolu à la page poétique où M. Bergson exprime sa conception : « La matière se résout en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux et qui courent en tout sens, comme autant de frissons... Supposez la conscience : de très loin en très loin, des vues quasi instantanées vont être prises qui condensent une infinité de *changements* élémentaires, effets par là même discontinus, et dont nous rétablissons la continuité par les *mouvements* relatifs que nous attribuons à des « objets » dans l'espace. Le changement est partout, mais *en profondeur*, nous le localisons çà et là, mais *en surface.* »

Les expressions dont se sert l'auteur semblent bien difficiles à préciser. Réduire un mouvement de translation à des « frissons », c'est-à-dire, sans doute, à des vibrations, n'est guère imaginable. La vibration est un mouvement de translation d'une espèce particulière, c'est un mouvement rythmé, ce n'est aucunement un intermédiaire entre le mouvement de translation et le pur changement. Quelle différence y a-t-il, d'autre part, entre le mouvement en « surface » et le mouvement en « profondeur »? La profondeur est la troisième dimension de l'espace. Surface et profondeur s'opposent dans le langage de l'analyse psychologique, quand on dit : « Tel esprit a de la profondeur, tel autre est en surface ». On dirait que l'auteur a transporté en physique une métaphore de la langue psychologique.

Quant au fond même de la conception, il semble qu'on puisse l'exprimer grossièrement par deux affirmations. 1° La perception visuelle fonctionne à la façon d'un cinématographe. C'est là une hypothèse qu'il faudrait vérifier par la physiologie de la rétine. 2° Pour ce qui est de la réalité perçue, en prenant avec M. Couturat, un exemple concret, quand un tramway passe, il n'y aurait pas transport du tramway, mais une même molécule, s'altérant sur place, deviendrait crins du cheval, molécule du conducteur, molécule des voyageurs, molécule de bois, de fer, pour redevenir à la fin molécule d'air. Tout le monde préférera dire que c'est le tramway qui se transporte. C'est une convention, peut-être, et l'autre convention serait logiquement possible. Mais entre toutes les conventions possibles, il y en a que, guidé par l'expérience, tout le monde fait, parce qu'elles sont plus commodes, plus naturelles; ce sont elles qui constituent proprement les données du sens commun et qui, pour une métaphysique du sens commun, se confondent avec la réalité même.

Ces trois sacrifices : sacrifices des perceptions de force, de discontinuité et de mouvement, peuvent être considérés comme accidentels dans la métaphysique de M. Bergson. Ils semblent les derniers restes de l'esprit de système ou de simplification. Ils sont en désaccord avec la méthode elle-même, qui laisse une place à toutes les données éprouvées du sens commun.

IV

Renoncer à l'esprit de système de l'ancienne métaphysique, pour faire usage, au contraire, de l'esprit de finesse, renoncer aussi à l'ancienne métaphysique pour le contenu, pour la conception fondamentale que la réalité ne coïncide pas absolument avec la perception sensible, transporter la certitude dans le sens commun, entendu au sens de perception éprouvée, considérer que la donnée de sens commun est supérieure en certitude, inférieure en précision à l'explication scientifique et tâcher de faire se rejoindre certitude et précision, en un mot enrichir judicieusement le sens commun de tout l'apport des sciences, telle semble être la tâche que M. Bergson a assignée à la métaphysique. Il dit lui-même qu'il a moins voulu présenter une théorie du réel que montrer l'application d'une méthode [1]. La fécondité d'une doctrine se mesure précisément à ce qu'elle laisse à faire. La doctrine de M. Bergson n'est pas une métaphysique toute faite, c'est la matrice d'une métaphysique future.

PAUL-LOUIS COUCHOUD.

1. P. 207.

ENSEIGNEMENT

LA RÉFORME DE LA LICENCE

Je voudrais seulement, en ces quelques lignes, apporter mon entière adhésion aux réflexions sur la licence philosophique, que propose M. Goblot dans le dernier numéro de la Revue. La philosophie n'a jamais été un système fermé d'études, qu'on ne pourrait aborder qu'avec une certaine préparation déterminée; puisqu'elle est une réflexion sur toutes les connaissances possibles, on doit pouvoir venir à elle par tous les ordres de connaissance. Et le fait vérifie cette assertion; pour nous en tenir à la période contemporaine il n'est point de science qui n'ait donné des philosophes, ou, à tout le moins, de la philosophie. Pourquoi ne pas suivre un mouvement si naturel? pourquoi la philosophie ne serait-elle pas, dans nos Universités, comme dans la réalité, le terrain commun où se rencontrent les différentes natures d'esprits et les différentes disciplines? puisque les philosophes sentent la nécessité, s'ils veulent être vraiment philosophes, d'aller, après la licence ou l'agrégation, à une science quelle qu'elle soit, pourquoi ne pas rendre l'accès des études philosophiques plus facile à ceux qui dans leurs études scientifiques ont senti la nécessité de la philosophie?

Mais je ne veux pas reprendre les arguments que M. Goblot a si bien exposés; je ne pourrais que les affaiblir. M. Goblot a montré très clairement de quel prix serait un tel rapprochement pour les scientifiques et pour les philosophes. Quelle ne serait pas aussi son influence sur l'enseignement de la philosophie dans nos universités! Au recrutement peu nombreux et uniforme de nos étudiants actuels de philosophie s'ajouterait la venue de tous les étudiants des autres

facultés que la philosophie intéresse et qui y viendraient volontiers, si on leur en facilitait l'accès. Dans la première jeunesse le travail est rarement désintéressé; on aime les titres, les sanctions; la possibilité d'acquérir la licence de philosophie, sans être obligé aux études latines ou grecques, auxquelles la plupart sont peu préparés, attirerait à la Faculté des Lettres des juristes, des scientifiques ou des médecins, qui remettent à plus tard de compléter leur éducation philosophique. La variété d'origine des élèves, la diversité de leur culture contribuerait à la diversité de l'enseignement. Je ne vois pas trop quelle objection grave on pourrait faire à M. Goblot; peut-être sur le détail trouverait-on quelque amendement, quelque variante. Mais l'idée doit demeurer et s'impose à la réflexion. Il serait utile que les intéressés la discutent et en disent leur opinion.

H. DELACROIX.

QUESTIONS PRATIQUES

L'IDÉE ET LE FAIT EN POLITIQUE

Jamais sans doute un état social ne peut se définir par un système d'idées cohérent et logique; mais, si c'est un mélange souvent fortuit et contradictoire de principes et de sentiments, d'habitudes et d'intérêts qui caractérise à chaque moment la situation d'un peuple, il peut sembler que rarement ce mélange a été plus fortuit et plus contradictoire que de nos jours. Les partis se multiplient, se divisent et se subdivisent presque à l'infini, et je ne sais pas si quelqu'un pourrait se flatter d'en dresser la liste complète; les noms dont ils se nomment — associations de termes disparates, épithètes redoublées et juxposées — n'expriment plus rien par eux-mêmes, deviennent plus équivoques à mesure que les partis vieillissent, et pourraient souvent s'échanger d'un groupe à l'autre sans que le bon sens ni la logique eussent à s'en plaindre. Il n'apparaît pas que les progressistes soient toujours les plus impatients de progrès, ni les libéraux, les plus épris de liberté. Bien plus, si l'on regarde non plus aux étiquettes mais aux actes, on verra marcher de concert les avocats des causes les plus opposées, et les principes les plus incompatibles se réconcilier dans des alliances inattendues, tandis qu'au contraire des hommes qui se réclament de doctrines très voisines et presque indiscernables, se révèlent en fait adversaires irréductibles. Si bien que, pour ne pas être dupe, pour se rendre compte de la distribution réelle des forces sociales à l'heure qu'il est, on est conduit, comme malgré soi, à ne plus guère tenir compte des professions de foi ou des programmes; et l'on classe les hommes politiques selon les camps où ils se sont rangés en telle ou telle circonstance

décisive, selon leur attitude en deux ou trois moments de crise où toute la vie nationale fut en jeu. Or, il se trouve que cette classification tout empirique nous est pratiquement un guide assez sûr; elle nous trompe infiniment moins, assurément, que n'importe quel critère emprunté aux anciennes définitions de doctrines et de partis; malgré les couleurs indécises des drapeaux et la confusion des principes, ce sont à peu près toujours les mêmes hommes que l'on rencontre d'un côté, et les mêmes de l'autre. N'y a-t-il là qu'un argument en faveur du scepticisme politique? Ou ne serait-ce pas plutôt que dans ces scissions ou ces alliances également étranges, une logique secrète se révèle? que ces groupements, incohérents en apparence, ont pourtant leur unité, et que des affinités obscures tendent à s'y formuler en principes nouveaux? Peut-être, en effet, y a-t-il aujourd'hui deux philosophies de l'action en présence et comme la lutte de deux esprits. Je les appellerais volontiers, et faute de mots meilleurs, l'esprit historique et l'esprit rationaliste, la politique du fait et la politique de l'idée.

*
* *

L'on aimait naguère à appeler le XVIIIe siècle « le siècle des philosophes » et il a abouti à la Déclaration des Droits, voire au culte de la déesse Raison. Il a été, en effet, un siècle de foi dans la méthode rationnelle et les principes abstraits; il a cru à la puissance de l'idée pour conduire les hommes, et à son action continue et progressive pour les rendre meilleurs; il n'a pas douté de la possibilité de refondre la société selon un idéal de justice absolue, et il s'est essayé hardiment à cette grande tâche. Tout autre a été, en somme, l'attitude intellectuelle du XIXe siècle, surtout du XIXe siècle finissant. Bien que sans doute, dans sa richesse complexe de doctrines et d'influences contraires, on puisse retrouver et suivre sans peine le courant d'idées venu de l'Encyclopédie et de la Révolution, on peut dire qu'il marque, à bien des égards, une réaction nette contre ces idées. Sa méthode propre a été avant tout l'observation et l'érudition, la critique et l'histoire; sa philosophie la plus caractéristique, sinon la plus profonde, a été le positivisme. Or, transplanté en politique, et surtout après les deux grandes secousses et les deux désillusions amères du 2 décembre et de 1870, le positivisme s'y est traduit par la défiance des principes et l'exaltation du fait. Il est devenu banal, depuis lors, de reprocher à la

Révolution d'avoir légiféré pour un homme abstrait, d'avoir fait une œuvre de métaphysique, ruineuse pour la vitalité de la race et les destinées nationales; et l'on s'est moqué à l'envi de l'intransigeance naïve des hommes de 1848, de leur ignorance du fait, de leur méthode sentimentale, de leur humanitarisme confiant. Il parut que la science seule, c'est-à-dire la connaissance précise de l'histoire, des conditions de temps et de milieu, en d'autres termes, le souci des contingences et non de l'absolu, la méthode réaliste et non l'idéalisme vague, devait guider la politique.

Deux hommes surtout ont contribué à déterminer cette tendance nouvelle, deux hommes dont l'influence a été profonde, intime, durable, sur l'âme française à la fin du siècle dernier, et a, je crois, préparé de longue date le mouvement des esprits qui apparaît si net aujourd'hui. — Les phases premières de la pensée de Renan et de Taine nous masquent parfois encore sa direction définitive et son action véritable. On a peine à oublier que le premier fut l'auteur de l'*Avenir de la Science* et donna d'abord un grand, et courageux, et douloureux exemple de sincérité intellectuelle et de pensée libre. On se souvient toujours que le second fut, dans sa jeunesse, une victime de l'Empire, qu'il osa secouer le joug des doctrines officielles, qu'il tenta une application hardie et probe de la méthode scientifique aux faits intellectuels et moraux. Mais ceux qui grandirent dans le culte de Taine et de Renan subirent avant tout l'action de leurs derniers écrits. Les *Dialogues* et les drames philosophiques, les *Origines de la France contemporaine*, marquent un tournant de la pensée française; c'est par eux que la science, qui avait semblé jusque-là l'alliée naturelle de la démocratie, parut capable au contraire de soutenir et de légitimer toutes les réactions. Rien de plus naturel, au fond, que de retrouver parmi les théoriciens de la politique nouvelle nos dilettantes et nos positivistes d'hier, les plus distingués et les plus fidèles suivants de Renan et de Taine, M. Jules Lemaître, ou M. Paul Bourget, ou M. Maurice Barrès; et c'est toujours en cette double et concordante influence, si l'on ne veut pas remonter plus haut, qu'on trouvera la source au moins directe de la plupart des tendances nouvelles.

Nul ne nous a dit, en effet, avec une grâce plus nonchalante et persuasive qu'Ernest Renan les errements de la pensée humaine, et la vanité de ses efforts si l'on y cherche autre chose qu'un noble jeu de l'esprit; il a vanté la science sans doute, mais surtout comme un

ample répertoire de faits plus ou moins incohérents, et comme une mainmise sur les forces brutales de la nature; il a fait voir la séparation naturelle et profonde de l'élite et de la foule, et qu'il y a duperie à vouloir élever celle-ci ou respecter ses prétendus droits : l'éternel Caliban ne tourne-t-il pas en superstitions grossières les conceptions les plus sublimes, ou n'use-t-il pas en bouleversements anarchiques les forces les plus fécondes? le sage Prospéro peut-il faire au monde un don plus précieux que celui de sa bienfaisante tyrannie, qui met la puissance au service de l'intelligence? — Avec une tout autre méthode, Taine démontra minutieusement l'impuissance des théories, le danger de vouloir plier les faits à un idéal abstrait, la richesse et l'énergie des instincts, individuels ou nationaux, les fatalités de la race et du milieu, et toute vie plongeant par ses racines dans le sol et dans le passé; au terme de sa laborieuse enquête, en même temps que la relativité des principes, lui apparut le caractère respectable, et en quelque sorte sacré, de toute tradition, parce qu'elle est par excellence le *fait* social, dans sa réalité positive, dans sa souplesse et son efficacité naturelles.

Tout cet enseignement se retrouve chez les plus clairvoyants et les plus sincères de nos théoriciens politiques. Que la société est fondée sur des instincts et des intérêts, et non sur des idées, voilà leur axiome commun. Démêler ces instincts, servir ces intérêts, telle doit être toute la méthode du politique : être réaliste avant tout, constater ce qui est, se demander ce qu'un peuple, une race, veut, désire, et qui, par cela seul, lui convient; tout au plus prévoir le sens de ces aspirations invincibles, et encore dans des limites très étroites; déterminer ainsi, à chaque moment, et sans regarder au-delà, l'utilité nationale : voilà tout. Quant aux « intellectuels », gens dangereux et naïfs, chimériques et perturbateurs, qui s'embarrassent de principes, de systèmes, de belles raisons générales, qui se demandent ce qui devrait être, et pourquoi cela est, et pourquoi cela n'est pas, et ce qui est juste, et ce qui est bon, et ce qui est rationnel, — toutes questions qui n'ont pas de sens, — ce sont les « barbares », les « adversaires », les « étrangers de l'intérieur ». Ne restent-ils pas sourds, en effet, à l'instinct du pays? Voulant modeler tous les hommes selon le même type abstrait et inerte, ils méconnaissent la diversité essentielle des races, ils rompent la tradition nationale, ils tarissent la sève vivante qui montait en nous du sol et des ancêtres, et nous faisait une conscience et une énergie à la

fois originales et communes[1]. — Les représentants des anciens partis eux-mêmes adoptent ce point de vue : les légitimistes ne parlent plus de droit divin, et M. Charles Maurras nous démontre que la monarchie n'est que la plus ancienne de ces traditions nationales, l'unité même et la continuité de la France incarnées dans une famille. — Les catholiques de leur côté ont accepté avec empressement cette manière nouvelle de poser les problèmes, et l'on sait avec quelle discrétion ils se sont abstenus d'exiger des actes de foi positifs de leurs récents alliés : à ceux qui servent la bonne cause, on peut faire crédit sur les dogmes. Et aussi bien, il existe une affinité secrète entre le catholicisme, même à le considérer dans toute son intransigeance dogmatique, et cette politique du fait : l'Église s'est, de tout temps, mieux accommodée du scepticisme que du rationalisme; de Tertullien à Pascal, de saint Augustin à Joseph de Maistre, c'est sur la ruine de la pensée et des principes purement humains qu'elle fonde l'édifice de la foi et de la politique sacrée. Car, pour le croyant, le fait est d'origine divine et providentielle; comme il ne saurait se produire par hasard, il s'impose et se justifie par son existence seule; il est déjà par lui-même une raison : il faut se plier et se résigner au fait, il faut respecter le fait. Et, d'autre part, le chrétien n'attribue aucune valeur à l'idée pure; les doctrines et les plans que l'homme édifie par ses seules forces sont branlants et débiles, vains monuments de son orgueil; et plus encore les plans de réformes et d'améliorations sociales : car, l'homme n'est pas fait

1. Nous nous contenterons de citer ici trois textes significatifs de M. Maurice Barrès.

Les intellectuels, « individus, nous sommes bien d'accord sur la définition, n'est-ce pas? qui se figurent toujours que la société pourrait se fonder sur la logique, et qui n'arrivent pas à comprendre qu'elle repose sur des sentiments et des nécessités tout à fait étrangères à la raison ».

Le *Journal*, 25 novembre 1898.

« Voilà que des professeurs et leurs jeunes gens en sont encore à manier des mots vides, bons pour les politiciens, à discuter sur la justice, la vérité, quand tout homme qui se respecte sait qu'il faut s'en tenir à examiner si tel rapport est juste entre des hommes déterminés, à une époque déterminée, dans des conditions spécifiées. »

Ibid.

... « Et par exemple, est-il nécessaire de le dire, un Lorrain, et qui écrivit les *Déracinés*, repousse pour la France cette définition : « Qu'est-ce qu'une nation? C'est un esprit. » Voilà une formule d'où l'on peut tirer, d'où l'on tire aujourd'hui, de détestables conséquences... L'affaire Dreyfus... est profondément une orgie de métaphysiciens... Il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a que des vérités relatives. »

Le *Journal*, 3 février 1899.

pour être heureux ici-bas ; la douleur est éternelle, puisque, condition du mérite et de l'épreuve, elle fait partie intégrante du plan de l'univers, qu'elle donne son sens à la création ; la charité peut bien soulager des souffrances individuelles, la raison ne peut pas rendre la cité dans son ensemble plus heureuse et plus juste. C'est d'en haut qu'il faut attendre toute lumière et tout secours ; ce n'est que d'en haut que peut nous être donnée la vérité, comme une foi, et d'en haut le bonheur, comme une grâce....

Il y a donc bien quelque chose de commun à toutes les fractions, par ailleurs si disparates, de ce que l'on peut appeler aujourd'hui le parti de la réaction : ce n'est pas une doctrine, sans doute, mais c'est au moins un point de vue, une méthode, la méthode positive, réaliste, historique, en politique ; ou mieux encore, c'est une négation, — la négation de l'Idée, de sa valeur et de son efficace. De là les procédés de polémique universellement employés contre les adversaires : c'est souvent l'injure et la violence, c'est-à-dire l'excitation d'un de ces instincts aveugles qui sont les grandes réalités historiques ; souvent aussi le mensonge ou la calomnie, c'est-à-dire la substitution pure et simple, à un fait qui s'est produit, en quelque sorte, indûment, d'un autre plus conforme à l'instinct national, et par là en un sens plus vrai[1] ; c'est enfin, chez les polémistes les plus sérieux, l'accusation d'utopie. On ne se demande pas, si une mesure est juste ou non, si elle est, ou non, humaine ; mais on la déclare impraticable, irréalisable, impossible : elle effraiera les capitaux, elle dérangera ceux-ci, elle lésera ceux-là, elle empêchera « les affaires » ; et ainsi c'est toujours « la possession d'état » qu'on veut sauvegarder, c'est le fait qu'on prétend protéger, conserver, consolider contre ce qui, n'étant pas en fait, n'étant pas un fait, n'est rien, — qu'une idée.

Et de là encore les principales affirmations sur lesquelles tous s'accordent, parce qu'elles découlent d'une conception commune des phénomènes sociaux et de l'évolution historique. — C'est d'abord la constatation, et par suite le respect, de cette grande loi naturelle,

1. Dans un de ses romans, M. Barrès se fait demander, par un de ses personnages, pourquoi il se prête au ton ordinaire de la polémique et fait « sa partie dans le concert des injures ». Et il répond : « En admettant la méchanceté et la mauvaise foi de mes adversaires (ce qui est le thème ordinaire de toute polémique), je fais une hypothèse très précieuse et bien conforme à la méthode indiquée par Descartes dans ses *Principes*, par Kant dans sa *Critique de la raison pure*, et par Aug. Comte, qui vous touche peut-être davantage, dans son

l'inégalité. Les hommes ne sont égaux ni en force ni en intelligence; la nature est aristocratique et non démocratique; par suite les hiérarchies, les distinctions, les classes, les castes même, et tout ce qui les conserve, ou les fortifie, ou les manifeste, — le capital, l'héritage, la richesse, le luxe, — tout cela résulte du jeu spontané de lois intangibles, tout cela est et sera, et tout cela est donc bon. L'intelligence même ou la science suppose des aptitudes rares et très inégalement partagées; elle a besoin du loisir et de la richesse; on ne demandera donc pas mieux que de faire, comme le rêvait Renan, aux artistes, aux savants, aux puissants de l'esprit, une large place dans l'aristocratie dominatrice; et aussi bien, cette place, ils se la sont faite déjà, ils l'ont conquise, elle leur appartient donc : mais c'est à la condition qu'adoptés par l'élite, ils renoncent à leurs origines, et donnent l'exemple de les oublier, — et d'ordinaire ils y ont assez de tendance. Chez le dilettante, la distinction d'esprit ne manque guère d'être consciente d'elle-même et de sa rareté, elle ne va pas sans ironie et sans dédain.

Mais l'inégalité, dans la nature, a pour conséquence la lutte, la guerre; et l'histoire ici encore continue la nature. La lutte est donc un fait. Comme telle, elle n'est pas seulement inévitable et sans doute éternelle, mais respectable et auguste. La force est bienfaisante et belle par elle-même, elle apporte avec elle son droit; et c'est par la lutte que la force s'exerce, se révèle, s'accroît. Toute prospérité, collective ou individuelle, industrielle, commerciale ou sociale, naîtra donc de la concurrence, de la liberté des échanges, de l'acharnement des compétitions; et l'État n'y pourra contribuer qu'en supprimant le plus possible les réglementations et les contrôles, tout ce qui gêne dans leur développement les supériorités naturelles, l'ingéniosité, l'adresse, la hardiesse, la passion du risque, la patience, la ténacité. Aussi, le parti restera-t-il fidèle, dans les questions économiques et sociales, au classique « Laissez faire, laissez passer ». — Mais surtout, au point de vue international, il n'oubliera pas

Cours de philosophie positive (???)... Les vices de mes adversaires, fussent-ils fictifs, me permettent de relier, sans trente-six subtilités de psychologue, un grand nombre de leurs actes fâcheux; c'est une conception qui explique d'une manière très heureuse la réprobation et l'animosité qu'ils doivent en effet inspirer, quoique pour des raisons un peu plus compliquées. En combattant leurs vices imaginaires, vous triomphez de leurs défauts réels. » (*Le Jardin de Bérénice.*) Rarement la morale de la « direction d'intention » a été exprimée d'une manière aussi franche et aussi entière.

qu'il n'y a de puissance et de succès que pour les peuples belliqueux, pour les armées redoutables, par suite pour les races fortes et énergiques, disciplinées et résolues. Le développement de l'animal humain tiendra donc une large place dans ses préoccupations ; on vantera l'éducation physique, les études pratiques, utilitaires, appliquées ; on réclamera avant tout des muscles exercés, et des volontés bien trempées et résistantes, fussent-elles même aveugles, injustes, obstinées ou étroites. Après le culte du Moi individuel, on célébrera le culte de l'Énergie nationale, — qui est le même au fond ; on admirera les colons, les explorateurs, mais avant tout les militaires, et nous avons là une première raison pour que le militarisme soit un des articles les plus incontestés du nouveau credo politique.

Dès lors, et nous l'avons assez dit, on sera traditionaliste, en tout plus sympathique au passé qu'à l'avenir, au fait qu'à l'idée. On cherchera donc dans l'histoire nationale les tendances obscures et fortes qui en ont fait l'unité, et on les adoptera toutes, nobles ou viles, — amour du sol et du drapeau, orgueil patriotique et mépris de l'étranger, hostilités de races et de croyances, et, au sein même du pays, intolérance, haines religieuses, attachement à la foi antique en raison de son antiquité même, respect des rites et des gestes séculaires. La défense de ce qu'on appelle les libertés religieuses et l'appui prêté à la religion catholique, ce sont bien là encore des articles qu'on ne débat guère, et pour bien des raisons, parmi les politiques du fait ; et remontant plus haut encore dans le passé, on y rêvera parfois de ressusciter, par delà l'unité nationale, l'âme des anciennes provinces, de briser les liens trop rigides et uniformes de nos administrations d'État, de décentraliser : ce n'est qu'une manière de pousser plus avant encore la lutte contre toute doctrine d'humanité, de fraternité des peuples, d'organisation commune ; contre tous ceux qui, en voulant rendre la société plus rationnelle, la rendraient, dit-on, moins vivante.

Il est, enfin, un dernier dogme du positivisme politique, qu'Auguste Comte adoptait déjà. On constate, comme un fait encore, la nécessité de l'autorité, d'une autorité non seulement obéie, mais indiscutée, spirituelle plus encore que matérielle. Puisque la pensée pure est impuissante, ce sera une raison de plus pour s'incliner, même sans y croire, devant l'utilité supérieure d'une foi, d'un culte, et de celui-là parmi tous les cultes qui semble l'instrument de domi-

nation sur les âmes le plus souple à la fois et le plus fort. Qu'il faille « une religion pour le peuple », comme il faut une police dans l'État ou de la discipline dans l'armée, qui le contestera, s'il observe les faits? Quel homme de gouvernement ne le sent pas dès qu'il est au pouvoir? Le croyant n'est-il pas plus docile, plus patient, plus heureux? A la considérer ainsi comme une force sociale, la religion n'est pas d'ailleurs sans servir encore à l'égard de l'élite elle-même et sans exiger d'elle des vertus utiles : la bienfaisance, la charité, l'aumône contribuent au rapprochement des classes dans la mesure où il est nécessaire à l'unité et à la force nationales; la pitié chez le riche comme la résignation chez le pauvre sont des conditions favorables au même titre à la conservation sociale.

Tels sont, semble-t-il, les sentiments et les tendances sur lesquels l'accord s'est fait, à peu près sans réserve, dans le premier des deux grands partis que nous avons trouvés en lutte, durant ces dernières années, à propos de toutes les questions essentielles de la vie nationale; tels sont aussi, croyons-nous, les principes de cette philosophie de l'action, de cette politique du fait, qui s'élabore plus ou moins consciemmemt autour de nous depuis une vingtaine d'années. Née du dilettantisme et du positivisme, elle semble bien avoir pour postulat primordial la défiance à l'égard de la raison.

*
* *

Si diverses que puissent être, ici encore, les aspirations ou les croyances, c'est au contraire la foi en la raison, la confiance que l'homme peut, plus ou moins, modeler la réalité d'après un idéal, l'effort pour mettre dans la société un peu plus d'ordre et de justice, qui fait le lien des multiples fractions du parti opposé. Il est ardemment et exclusivement rationaliste. Mais cette attitude n'est-elle pas vraiment bien naïve et chimérique? La science moderne, biologie ou histoire, ne la dément-elle pas, et nos ex-dilettantes n'ont-ils pas raison d'en être revenus? Est-il vrai que l'on puisse agir sur les âmes par les idées? s'inspirer, pour les conduire, de principes clairs et distincts? N'est-il pas constant au contraire que les forces qui mènent le monde sont vraiment étrangères à la raison? Question redoutable, et immense, si l'on voulait l'examiner sous toutes ses faces ou la pousser jusqu'à ses dernières conséquences. Il suffira peut-être, au point de vue pratique, de se demander si la politique du fait pur

et brutal est bien cohérente avec elle-même, si elle peut fournir à l'esprit une méthode sûre, et à la conduite une direction ferme; si, bon gré mal gré, et qu'il soit, ou non, dupe d'une illusion, l'homme ne se sent pas contraint, pour agir, de se former des idées et d'y croire.

Et, tout d'abord, on peut remarquer que cette philosophie de l'action n'échappe pas, logiquement, à la contradiction inhérente à tout scepticisme dogmatique : inévitablement, la négation même de la raison et la soumission au fait y devient une sorte de système rationnel, une maxime générale, un critère de conduite; elle tâche à se démontrer, à s'établir, à se répandre; elle réfute ou combat ses adversaires, comme si elle jugeait leurs opinions mauvaises ou dangereuses, c'est-à-dire capables d'agir en quelque façon, et les siennes bonnes et bienfaisantes, c'est-à-dire encore agissantes.

Mais, sous cette forme, la difficulté est peut-être trop théorique elle-même pour toucher nos politiciens réalistes. Elle renaît pourtant sous un aspect plus concret, et se retrouve dans leur action de tous les jours, et à chaque pas l'embarrasse et la fait hésiter. C'est qu'une telle doctrine est pratiquement condamnée à l'équivoque et à l'hypocrisie, qu'elle ne saurait s'avouer, se formuler ni se répandre, sans se détruire. — Ceux, en effet, qui ne voient dans la religion établie qu'un instrument d'ordre et de paix sociales, et veulent la favoriser à ce seul titre, ne le peuvent, semble-t-il, qu'à la condition de ne pas trop dire leurs raisons; reconnaître qu'on la soutient sans y croire et pour son utilité seule, ce serait proprement l'ébranler dans les consciences, loin de l'y affermir, ce serait l'avilir aux yeux de ceux qui croient, la rendre suspecte à ceux mêmes pour qui on la prétend bonne. — Pareillement, se proposer de démêler et de cultiver avec ferveur les traditions anciennes, les instincts profonds de la race, parce qu'ils sont seuls puissants et efficaces, n'est-ce pas déjà les déconsacrer, et quoi qu'on en ait, les affaiblir et les rabaisser dans les cœurs où ils pouvaient être le plus vivants? C'est un fait aussi que nos habitudes de penser et de sentir nous apparaissent sacrées et belles, justes et raisonnables, et l'analyse qui les réduit à ce qu'elles sont et les ramène au rang d'habitudes, par là même en fait évanouir le prestige, en atténue la force, et tend à les dissoudre. L'instinct ne se concilie guère avec tant de clairvoyance. Il faudra donc, ici encore, que cette philosophie, la moins crédule et la moins naïve, prenne le langage et les attitudes

de la naïveté, qu'elle proclame à l'envi raisonnables, justes et vraies, ces tendances qu'elle défend justement parce que, en dehors de toute considération de vérité, de justice et de raison, elles existent, elles sont des faits, et elles sont des forces.

Pourra-t-elle davantage avouer son admiration de la force et de la guerre, comme agents de sélection et de prospérité publique? et son respect de l'inégalité naturelle, origine et raison suffisante de toute inégalité politique et sociale? Il ne le semble pas, s'il n'est rien de plus dangereux, pour un parti de conservation, que de déchaîner la violence populaire ou de libérer ses énergies aveugles. Car, si le peuple se persuade que la guerre est l'inexorable loi de nature, n'aura-t-il pas bien vite l'idée de la tourner contre ceux-là mêmes qui la lui vantent, et au lieu de la faire servir au maintien de l'ordre de choses établi, de l'employer au bouleversement de tout ce qui est? C'est au nom de cette même loi de guerre éternelle que, selon quelques-uns, aux anciennes luttes nationales devraient succéder désormais les luttes de classe. Et si l'inégalité est vraiment la condition essentielle de la vie, comment la foule ne s'aviserait-elle pas bientôt qu'elle la pourrait faire éclater à son avantage? qu'il ne faudrait que l'union de tous les faibles et les humbles pour en faire les puissants et les forts, et qu'il leur suffirait donc de le savoir et de le vouloir? Parce qu'ils ne voient partout que concurrence vitale, triomphe des plus aptes, et écrasement des vaincus, les théoriciens du fait sont amenés à prêcher, plus que tout autre, la résignation et la charité, le renoncement, la patience, la paix, et toutes les vertus chrétiennes : dévoilées, leurs doctrines les condamnent.

Par là même, une fois encore elles se démentent. Si elles impliquent le vague sentiment qu'il leur faut se déguiser, ou ne se révéler qu'à quelques initiés, c'est donc que des doctrines, des idées peuvent agir, qu'elles ne pénètrent pas les esprits sans modifier les sentiments et les actes, et que donc, sans nier les fatalités naturelles, il faut reconnaître une part d'efficacité et quelque vertu active aux principes que l'homme adopte et à l'idéal qu'il se construit. Les doctrines ont une influence, tantôt funeste et tantôt bienfaisante; il faut donc discuter et juger les doctrines, il ne suffit pas de constater le fait.

Ou plutôt, ce qu'on appelle constater le fait, c'est déjà l'ériger en théorie, c'est distinguer, dans une multiplicité plus ou moins confuse de données sensibles, celles qui paraissent significatives, révéla-

trices d'une tendance profonde ou d'un mouvement puissant, celles dont la portée est générale. Car ces faits humains, dont on veut seulement tenir compte, et qui sont des instincts et des sentiments, ne sont-ils pas nombreux encore, et divergents, soit d'une conscience à l'autre, soit dans la même conscience? Cette tradition nationale qu'on veut dégager, n'est-elle pas complexe et parfois contradictoire? Suffit-il vraiment de faire taire en soi la raison pour y entendre distinctement la voix des morts et de la patrie, et y recevoir les enseignements de la race? Suffit-il de lire l'histoire pour y discerner l'orientation naturelle de toutes les forces d'une nation? Des faits interrogés d'un point de vue tout positif, un Karl Marx ne croit-il pas pouvoir inférer la loi de la lutte des classes, et la concentration progressive des capitaux, et la substitution inévitable de la propriété collective à la propriété privée, et tout « le matérialisme historique »? — Bien plus encore, la tendance rationaliste elle-même ne répond-elle pas peut-être à un instinct aussi vivace que tout autre dans l'âme humaine et ne représente-t-elle pas aussi une tradition nationale, au moins dans le pays de Descartes et de Voltaire? Bon gré mal gré, il faut comprendre, il faut interpréter l'enseignement de l'histoire, car la révocation de l'édit de Nantes et la Révolution française, Bossuet et l'Encyclopédie, c'est de l'histoire au même titre. Il reste donc inévitable de choisir l'instinct le plus profond, la tradition la plus authentique, le sentiment le plus bienfaisant : mais s'il faut choisir et s'il faut juger, n'est-ce pas dire qu'il faut adopter un critère, se faire de la nature et de l'homme une conception systématique, user de sa raison?

C'est qu'en effet ces faits devant lesquels on ne pourrait que s'incliner, ce ne sont pas des fragments de l'univers physique, au poids fixe, à la forme immuable, au développement constant. Ce sont, on le proclame, des instincts et des sentiments; admettons-les tels qu'on nous les présente; ne recherchons pas si l'idée ne serait pas parfois à l'origine des sentiments, et si la raison autonome ne pourrait parfois imprimer sa direction propre à toute la vie sentimentale : il n'en reste pas moins vrai que les sentiments et les instincts tendent d'eux-mêmes à se traduire en idées. Dans l'humanité, telle même que l'histoire ou la science empirique peut la connaître, ce n'est pas le fait pur et simple que l'on constate, mais bien l'idée du fait; la vie est faite, non de l'équilibre ou du choc de forces plus ou moins inertes et insensibles, mais des espoirs ou des craintes, des aspira-

tions ou des regrets par lesquels les fatalités ambiantes, les actions et les réactions extérieures se reflètent dans des consciences. Le fait humain, c'est l'idée. Dans la série nécessaire des conditions déterminantes et des effets déterminés, il faut intercaler les états d'âme des êtres pensants en qui les premières se répercutent et de qui les seconds dérivent. Or, dans les âmes, les influences même les plus irréfléchies tendent à prendre la forme de théories ou de principes, et tâchent par là de se justifier. Telle est la vue même positive et réaliste de la nature humaine. L'apparence, si l'on veut que ce ne soit rien de plus, de la vérité, de la raison et de la justice, est donc quelque chose dont aucun empirisme ne peut, en fait, se désintéresser. C'est un avantage pour une tendance de prendre facilement cette apparence dans les esprits ou les cœurs, et c'est une faiblesse pour elle que de ne pas s'y prêter aisément. Le besoin de « maximer sa conduite », de la rattacher à quelque principe valable pour tous comme pour nous, de se persuader qu'elle a, par elle-même, quelque raison d'être, qu'elle est, en soi, désirable, ou bonne, ou due, voilà encore un fait humain, indéniable et fondamental. Il se peut que les passions des hommes, leurs amours ou leurs haines, leur viennent des profondeurs du passé, de la race, de l'animalité même : cependant, pour s'imposer aux consciences ils se transforment et s'idéalisent, ils s'érigent en dogmes ou en théories. — L'opposition des instincts et des principes, du fait et de l'idée, perd dès lors toute valeur et même toute précision; les entraînements même les plus aveugles n'agissent qu'en se donnant comme légitimes et rationnels; et les doctrines et les systèmes à leur tour sont autre chose que des formules creuses, ils sont le vêtement naturel de nos besoins dans ce qu'ils ont d'humain, ils traduisent un effort spontané et irrésistible pour coordonner nos actes et ceux de notre parti, de notre pays, de notre temps, pour les ramener à une unité de système. Lorsqu'une doctrine politique se prétend vraie et juste, elle se donne par là même comme exprimant un ensemble de sentiments naturels et communs à tous les hommes, comme répondant à quelque chose de profond et d'agissant dans leurs âmes, comme capable de soutenir, d'orienter et d'accorder leurs conduites. Les idées sont des forces.

*
* *

Il semble ainsi que ce que nous avons appelé la politique du fait, et qui nous a paru comme la philosophie commune à tout le parti réactionnaire, ne puisse se formuler sans contradiction; loin d'être plus positive que tout autre, elle apparaît comme proprement impraticable, et implique l'aveu que cette raison et ces principes dédaignés et ridiculisés sont des réalités historiques et des forces sociales. Une politique rationnelle redevient possible et légitime; elle pourra de nouveau se définir par les principes sur lesquels elle se fonde; elle vaudra ce que valent ces principes.

Est-ce à dire que l'on renonce dès lors à prendre la science et les faits pour guides? Qu'on veuille revenir à une politique de sentimentalité vague, se leurrer d'idées pures, de constructions *a priori*, sans en sonder les fondements naturels, sans en mesurer la portée pratique? Loin de là. Et aussi bien, si le reproche d'avoir légiféré pour un homme idéal qui n'est d'aucun temps et d'aucun pays, a été mérité parfois par la philosophie du XVIIIe siècle, il n'est pas à craindre qu'on l'encoure de nouveau. Nous savons que l'on ne fonde rien de durable que dans la chair et dans le sang, que dans les mœurs et les sentiments, que l'on ne fait rien contre la nature, c'est-à-dire contre la science, ou en dehors d'elle. Mais la science ne saurait être l'ennemie-née de la démocratie, comme on se plaît à nous le dire, elle en est l'alliée naturelle; elle n'est ni la pure constatation du fait, ni la négation de l'idée; et c'est sans doute le plus étrange et le plus fragile des paradoxes de ce temps-ci que de vouloir faire la science irrationnelle ou anti-rationnelle.

Et d'abord, il faut distinguer entre certaines observations ou certaines théories scientifiques, évidemment fragmentaires et provisoires, entre certains résultats de la science, et son esprit et sa méthode. L'inégalité naturelle, la sélection et la concurrence, la force des instincts et de l'autorité, sont des faits constatés sans doute, mais que d'autres faits contredisent peut-être, dont il reste en tout cas à mesurer la portée, dont l'interprétation est encore obscure ou contestée[1]; et la politique réactionnaire à laquelle on prétend les

1. Voir les articles de M. Bouglé dans la *Grande Revue* : *La science contre la démocratie.* — Voir aussi, dans les *Questions de philosophie morale et sociale* de Durand (de Gros), le chapitre intitulé *Transformisme et Struggleforlifisme.*

donner comme bases est donc, si l'on veut, la politique de certains savants, elle ne saurait être celle de la science. Car l'esprit de la science, d'autre part, est fait avant tout de sincérité, de conscience et d'amour de la vérité; si son instrument le plus sûr est le doute, c'est un doute provisoire qui n'est qu'un effort vers la certitude; et sa méthode est essentiellement et exclusivement libre examen et exercice de la raison. Et voilà pourquoi, qu'on le veuille ou non, aujourd'hui comme toujours, la science est, en fait, émancipatrice et démocratique, et partout où elle se répand, c'est la foi en la raison, c'est l'effort vivant vers l'idéal qu'elle répand avec elle.

Elle est, en effet, un éveil de l'esprit. Or, dès que l'activité intellectuelle est suscitée, dès que l'esprit est devenu capable d'attention et de réflexion, dès qu'il a pris l'attitude scientifique, sans doute il constate les faits, il les constate avec rigueur, avec scrupule, avec respect : mais il va plus loin. Il veut comprendre les faits, se les rendre intelligibles; pour cela, il analyse, il énumère les conditions dont ils dépendent, il distingue celles qui sont générales, constantes, inévitables, il en reconnaît d'autres variables, changeantes, éphémères. Il peut dès lors les concevoir non seulement tels qu'ils sont, mais tels qu'ils pourraient être, simplifiés, régularisés, épurés; il se rend compte de la part de hasard, d'incohérence et d'accident qui est en eux, et de ce qu'ils ont au contraire de nécessaire et d'immuable. Mais, dès lors, et par cela seul qu'il généralise et qu'il abstrait, déjà l'homme idéalise; déjà il juge les faits, déjà il leur oppose un idéal. Et concevoir que ce qui est pourrait être autre, plus cohérent, plus harmonieux, plus rationnel, c'est concevoir qu'il devrait l'être : c'est, en discernant un idéal, en sentir déjà l'attrait.

Ainsi, c'est des faits mêmes que peut surgir l'idée de les réformer, c'est sur les faits que peut s'appuyer la volonté de les rendre meilleurs. Sans doute, on n'espérera plus dès lors substituer de toute pièce à une réalité mauvaise, à une nature hostile, une humanité ou une société parfaites. On se rendra compte que c'est peu à peu, par de lentes et douloureuses approximations, par des concessions inévitables à la résistance des choses, que la théorie pourra se réaliser dans la pratique, que l'idée pourra modeler le fait à sa ressemblance. Là est sans doute la grandeur de l'œuvre et de la destinée humaines. Et aux inductions, plus ou moins prématurées, que quelques-uns prétendent tirer aujourd'hui de certaines données

scientifiques, il redevient dès lors légitime d'opposer les conceptions idéales de la raison. Le fait naturel de l'inégalité ne ruine pas, il suscite au contraire l'idée rationnelle de l'égalité, d'une égalité fondée sur l'unité indissoluble de l'œuvre sociale, sur l'identité de nature de tous ceux qui y travaillent, sur la communauté et la nécessité réciproque des services rendus. A la lutte et à la guerre triomphantes dans la nature, l'esprit oppose un autre idéal, la paix, et à l'immense déperdition des énergies aveugles sans cesse usées dans une destruction mutuelle, le concours et l'économie des efforts rationnellement organisés. En face de la puissance indéniable, mais inerte et immobile, de la tradition, la science ne nous interdit pas, elle nous suggère plutôt, l'idée d'une évolution continue et régulière des forces humaines, guidées par la raison, et c'est là son troisième idéal, le progrès. A la nécessité enfin d'une morale convenue, qui s'impose d'autorité, qui séduit ou contraint, mais ne se soucie pas de convaincre, la raison nous habitue encore à opposer le vivant effort vers la moralité, l'autonomie de la personne, qui veut peu à peu se faire elle-même, — la liberté.

En sachant que, sous cette quadruple forme, égalité, paix, progrès et liberté, la raison ne présente qu'un but intelligible à nos volontés, qu'un système cohérent de principes, on ne s'étonnera plus des démentis que les faits y apportent, de la lenteur qu'ils mettent à s'y plier, et l'on pourra continuer à croire à l'utilité et à la fécondité de l'effort. On y verra la loi même de la vie et de la conscience humaines, qui est peut-être de mettre partout de l'ordre et de l'unité. On sentira, peut-être, dans la tâche qui nous est ainsi proposée, la source de tout enthousiasme et de toute efficace, si elle consiste, pour la raison, à se multiplier en quelque sorte elle-même, à libérer des êtres pensants autour de nous et en nous; en nous et autour de nous, à créer de l'humanité. Et aussi bien, c'est par là seulement qu'on pourra peut-être comprendre ce passé même de la race, ces faits sociaux, cette histoire, où l'on prétendait voir la négation de la raison : car les religions et les morales et les traditions pétrifiées en dogmes ou en sentiments aveugles, sur lesquels on s'appuie comme sur des forces de résistance et de conservation immobile, n'ont-elles pas été, à leur heure, des idées conquérantes? des théories idéales, des principes, des chimères? Et aujourd'hui encore, si, dans leurs cendres refroidies, quelques-uns retrouvent parfois encore des étincelles, n'est-ce pas en les ranimant à l'ardeur de leur propre har-

diesse morale, de leur pensée constructive, de leur foi dans la justice ou les progrès futurs? N'oublions pas que le dernier chrétien par qui le christianisme a paru redevenir un moment quelque chose de vivant, d'une vraie vie morale, n'est pas tout à fait mort encore : il s'appelle Tolstoï.

D. Parodi.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. – Imp. Paul BRODARD.

SUR LA VALEUR OBJECTIVE DE LA SCIENCE

§ 1. — Introduction.

Les articles de M. Le Roy ont déjà donné lieu à de nombreuses discussions. Dans la première séance de la *Société française* de philosophie, c'est encore la thèse de M. Le Roy qui a fait l'objet des débats; je dois donc supposer que cette thèse est familière aux lecteurs de cette Revue.

Je ne saurais l'accepter tout entière. Certes je suis d'accord sur bien des points avec M. Le Roy, et il a même cité, à l'appui de sa manière de voir, divers passages de mes écrits que je ne suis nullement disposé à récuser. Je ne m'en crois que plus tenu d'expliquer pourquoi je ne puis le suivre jusqu'au bout.

M. Le Roy se plaint souvent d'être accusé de scepticisme. Il ne pouvait pas ne pas l'être, encore que cette accusation soit probablement injuste. Les apparences ne sont-elles pas contre lui? Nominaliste de doctrine, mais réaliste de cœur, il semble n'échapper au nominalisme absolu que par un acte de foi désespéré.

C'est que la philosophie anti-intellectualiste, en récusant l'analyse et « le discours », se condamne par cela même à être intransmissible, c'est une philosophie essentiellement interne, ou tout au moins ce qui peut s'en transmettre, ce ne sont que les négations; comment s'étonner alors que pour un observateur extérieur, elle prenne la figure du scepticisme?

C'est là le point faible de cette philosophie; si elle veut rester fidèle à elle-même, elle épuise sa puissance dans une négation et un cri d'enthousiasme. Cette négation et ce cri, chaque auteur peut les répéter, en varier la forme, mais sans y rien ajouter.

Et encore, ne serait-il pas plus conséquent en se taisant? Voyons, vous avez écrit de longs articles, il a bien fallu pour cela que vous

vous serviez de mots. Et par là n'avez-vous pas été beaucoup plus « discursif » et par conséquent beaucoup plus loin de la vie et de la vérité, que l'animal qui vit tout simplement sans philosopher? Ne serait-ce pas cet animal qui est le véritable philosophe?

Pourtant, de ce qu'aucun peintre n'a pu faire un portrait tout à fait ressemblant, devons-nous conclure que la meilleure peinture soit de ne pas peindre? Quand un zoologiste dissèque un animal, certainement il « l'altère ». Oui, en le disséquant, il se condamne à n'en jamais tout connaître; mais en ne le disséquant pas, il se condamnerait à n'en jamais rien connaître et par conséquent à n'en jamais rien dire.

Certes il y a dans l'homme d'autres forces que son intelligence, personne n'a jamais été assez fou pour le nier. Ces forces aveugles, le premier venu les fait agir ou les laisse agir; le philosophe doit en *parler*; pour en parler, il doit en connaître le peu qu'on en peut connaître, il doit donc les *regarder* agir. Comment? avec quels yeux? sinon avec son intelligence? Le cœur, l'instinct, peuvent la guider, mais non la rendre inutile; ils peuvent diriger le regard, mais non remplacer l'œil. Que le cœur soit l'ouvrier et que l'intelligence ne soit que l'instrument, on peut y consentir. Encore est-ce un instrument dont on ne peut se passer, sinon pour agir, au moins pour philosopher. C'est pour cela qu'une philosophie vraiment anti-intellectualiste est impossible. Peut-être devrons-nous conclure au primat de l'action; toujours est-il que c'est notre intelligence qui conclura ainsi; en cédant le pas à l'action, elle gardera de la sorte la supériorité du roseau pensant. C'est là aussi un « primat » qui n'est pas à dédaigner.

Qu'on me pardonne ces courtes réflexions et qu'on me pardonne aussi de les faire si courtes et d'avoir à peine effleuré la question. Le procès de l'intellectualisme n'est pas le sujet que je veux traiter : je veux parler de la science et pour elle, il n'y a pas de doute; par définition, pour ainsi dire, elle sera intellectualiste ou elle ne sera pas. Ce qu'il s'agit précisément de savoir, c'est si elle sera.

§ 2. — La Science, règle d'action.

Pour M. Le Roy, la science n'est qu'une règle d'action. Nous sommes impuissants à rien connaître et pourtant nous sommes embarqués, il nous faut agir, et à tout hasard, nous nous sommes

fixé des règles. C'est l'ensemble de ces règles que l'on appelle la science.

C'est ainsi que les hommes, désireux de se divertir, ont institué des règles de jeux, comme celle du tric-trac, par exemple, qui pourraient, mieux que la science elle-même, s'appuyer de la preuve du consentement universel. C'est ainsi également que, hors d'état de choisir, mais forcé de choisir, on jette en l'air une pièce de monnaie pour tirer à pile ou face.

La règle du tric-trac est bien une règle d'action comme la science, mais croit-on que la comparaison soit juste et ne voit-on pas la différence? Les règles de jeu sont des conventions arbitraires et on aurait pu adopter la convention contraire *qui n'aurait pas été moins bonne*. Au contraire, la Science est une règle d'action qui réussit, au moins généralement et, j'ajoute, tandis que la règle contraire n'aurait pas réussi.

Si je dis, pour faire de l'hydrogène, faites agir un acide sur du zinc, je formule une règle qui réussit; j'aurais pu dire, faites agir de l'eau distillée sur de l'or; cela aurait été aussi une règle, seulement elle n'aurait pas réussi.

Si donc les « recettes » scientifiques ont une valeur, comme règle d'action, c'est que nous savons qu'elles réussissent, du moins en général. Mais savoir cela, c'est bien savoir quelque chose et alors pourquoi venez-vous nous dire que nous ne pouvons rien connaître?

La science prévoit, et c'est parce qu'elle prévoit qu'elle peut être utile et servir de règle d'action. J'entends bien que ses prévisions sont souvent démenties par l'événement; cela prouve que la science est imparfaite et si j'ajoute qu'elle le restera toujours, je suis certain que c'est là une prévision qui, elle du moins, ne sera jamais démentie. Toujours est-il que le savant se trompe moins souvent qu'un prophète qui prédirait au hasard. D'autre part le progrès est lent, mais continu, de sorte que les savants, quoique de plus en plus hardis, sont de moins en moins déçus. C'est peu, mais c'est assez.

Je sais bien que M. Le Roy a dit quelque part que la Science se trompait plus souvent qu'on ne croit, que les comètes jouaient parfois des tours aux astronomes, que les savants, qui apparemment sont des hommes, ne parlaient pas volontiers de leurs insuccès et que, s'ils en parlaient, ils devraient compter plus de défaites que de victoires.

Ce jour-là, M. Le Roy a évidemment dépassé sa pensée. Si la

science ne réussissait pas, elle ne pourrait servir de règle d'action; d'où tirerait-elle sa valeur? De ce qu'elle est « vécue », c'est-à-dire de ce que nous l'aimons et que nous croyons en elle? Les alchimistes avaient des recettes pour faire de l'or, ils les aimaient et avaient foi en elles, et pourtant ce sont nos recettes qui sont les bonnes, bien que notre foi soit moins vive, parce qu'elles réussissent.

Il n'y a pas moyen d'échapper à ce dilemme; ou bien la science ne permet pas de prévoir, et alors elle est sans valeur comme règle d'action; ou bien elle permet de prévoir d'une façon plus ou moins imparfaite, et alors elle n'est pas sans valeur comme moyen de iconnaissance.

On ne peut même pas dire que l'action soit le but de la science; devons-nous condamner les études faites sur l'étoile Sirius, sous prétexte que nous n'exercerons probablement jamais aucune action sur cet astre.

A mes yeux au contraire, c'est la connaissance qui est le but, et l'action qui est le moyen. Si je me félicite du développement industriel, ce n'est pas seulement parce qu'il fournit un argument facile aux avocats de la science; c'est surtout parce qu'il donne au savant la foi en lui-même et aussi parce qu'il lui offre un champ d'expérience immense, où il se heurte à des forces trop colossales pour qu'il y ait moyen de donner un coup de pouce. Sans ce lest, qui sait s'il ne quitterait pas terre, séduit par le mirage de quelque scholastique nouvelle, ou s'il ne désespérerait pas en croyant qu'il n'a fait qu'un rêve?

§ 3. — Le fait brut et le fait scientifique.

Ce qu'il y avait de plus paradoxal dans la thèse de M. Le Roy, c'était cette affirmation que *le savant crée le fait*; c'en était en même temps le point essentiel et c'est un de ceux qui ont été le plus discutés.

Peut-être, dit-il (je crois bien que c'était là une concession), n'est-ce pas le savant qui crée le fait brut; c'est du moins lui qui crée le fait scientifique.

Cette distinction du fait brut et du fait scientifique ne me paraît pas illégitime par elle-même. Mais je me plains d'abord que la frontière n'ait été tracée ni d'une manière exacte, ni d'une manière

précise; et ensuite que l'auteur ait semblé sous-entendre que le fait brut, n'étant pas scientifique, est en dehors de la science.

Enfin je ne puis admettre que le savant crée librement le fait scientifique puisque c'est le fait brut qui le lui impose.

Les exemples donnés par M. Le Roy m'ont beaucoup étonné. Le premier est emprunté à la notion d'atome. L'atome choisi comme exemple de fait! j'avoue que ce choix m'a tellement déconcerté que je préfère n'en rien dire. J'ai évidemment mal compris la pensée de l'auteur et je ne saurais la discuter avec fruit.

Le second cas pris pour exemple est celui d'une éclipse où le phénomène brut est un jeu d'ombre et de lumière, mais où l'astronome ne peut intervenir sans apporter deux éléments étrangers, à savoir une horloge et la loi de Newton.

Enfin M. Le Roy cite la rotation de la Terre; on lui a répondu : mais ce n'est pas un fait, et il a répliqué : c'en était un pour Galilée qui l'affirmait comme pour l'inquisiteur qui le niait. Toujours est-il que ce n'est pas un fait au même titre que ceux dont nous venons de parler et que leur donner le même nom, c'est s'exposer à bien des confusions.

Voilà donc quatre degrés :

1° Il fait noir, dit l'ignorant.

2° L'éclipse a eu lieu à neuf heures, dit l'astronome.

3° L'éclipse a eu lieu à l'heure que l'on peut déduire des tables construites d'après les lois de Newton, dit-il encore.

4° Cela tient à ce que la terre tourne autour du soleil, dit enfin Galilée.

Où est donc la frontière entre le fait brut et le fait scientifique? A lire M. Le Roy on croirait que c'est entre le premier et le deuxième échelon, mais qui ne voit qu'il y a plus de distance du deuxième au troisième, et plus encore du troisième au quatrième.

Qu'on me permette de citer deux exemples qui nous éclaireront peut-être un peu.

J'observe la déviation d'un galvanomètre à l'aide d'un miroir mobile qui projette une image lumineuse ou spot sur une échelle divisée. Le fait brut c'est : je vois le spot se déplacer sur l'échelle, et le fait scientifique c'est : il passe un courant dans le circuit.

Ou bien encore : quand je fais une expérience, je dois faire subir au résultat certaines corrections, parce que je sais que j'ai dû commettre des erreurs. Ces erreurs sont de deux sortes, les unes sont

accidentelles et je les corrigerai en prenant la moyenne; les autres sont systématiques et je ne pourrai les corriger que par une étude approfondie de leurs causes.

Le premier résultat obtenu est alors le fait brut, tandis que le fait scientifique c'est le résultat final après les corrections terminées.

En réfléchissant à ce dernier exemple, nous sommes conduits à subdiviser notre second échelon, et au lieu de dire :

2. L'éclipse a eu lieu à neuf heures,

nous dirons :

2 *a*. L'éclipse a eu lieu quand mon horloge marquait neuf heures,

et 2 *b*. Ma pendule retardant de dix minutes, l'éclipse a eu lieu à neuf heures dix.

Et ce n'est pas tout : le premier échelon aussi doit être subdivisé, et ce n'est pas entre ses deux subdivisions que la distance sera la moins grande; entre l'impression d'obscurité que ressent le témoin d'une éclipse, et l'affirmation : il fait noir, que cette impression lui arrache, il est nécessaire de distinguer. En un sens c'est la première qui est le seul vrai fait brut, et la seconde est déjà une sorte de fait scientifique.

Voilà donc maintenant notre échelle qui a six échelons, et bien qu'il n'y ait aucune raison pour s'arrêter à ce chiffre, nous nous y tiendrons.

Ce qui me frappe d'abord c'est ceci. Au premier de nos six échelons, le fait, encore complètement brut, est pour ainsi dire individuel, il est complètement distinct de tous les autres faits possibles. Dès le second échelon, il n'en est déjà plus de même. L'énoncé du fait pourrait convenir à une infinité d'autres faits. Aussitôt qu'intervient le langage, je ne dispose plus que d'un nombre fini de termes pour exprimer les nuances en nombre infini que mes impressions pourraient revêtir. Quand je dis : il fait noir, cela exprime bien les impressions que j'éprouve en assistant à une éclipse; mais dans l'obscurité même, on pourrait imaginer une foule de nuances, et si au lieu de celle qui s'est réalisée effectivement, c'eût été une nuance peu différente qui se fût produite, j'aurais cependant encore énoncé cet *autre* fait en disant : il fait noir.

Seconde remarque : même au second échelon, l'énoncé d'un fait ne peut être que *vrai ou faux*. Il n'en serait pas de même pour une proposition quelconque; si cette proposition est l'énoncé d'une con-

vention, on ne peut pas dire que cet énoncé soit *vrai*, au sens propre du mot, puisqu'il ne saurait être vrai malgré moi et qu'il est vrai seulement parce je veux qu'il le soit.

Quand je dis, par exemple, l'unité de longueur est le mètre, c'est un décret que je porte, ce n'est pas une constatation qui s'impose à moi. Il en est de même, comme je crois l'avoir montré ailleurs, quand il s'agit par exemple du postulatum d'Euclide.

Quand on me demande : fait-il noir? je sais toujours si je dois répondre oui ou non.

Bien qu'une infinité de faits possibles soient susceptibles de ce même énoncé : il fait noir, je saurai toujours si le fait réalisé rentre ou ne rentre pas parmi ceux qui répondent à cet énoncé. Les faits sont classés en catégories, et si l'on me demande si le fait que je constate rentre ou ne rentre pas dans telle catégorie, je n'hésiterai pas.

Sans doute cette classification comporte assez d'arbitraire pour laisser à la liberté ou au caprice de l'homme une large part. En un mot, cette classification est une convention. Mais *cette convention étant donnée*, si l'on me demande : tel fait est-il vrai? je saurai toujours que répondre et ma réponse me sera imposée par le témoignage de mes sens.

Si donc pendant une éclipse, on demande : fait-il noir? tout le monde répondra oui. Sans doute ceux-là répondraient non qui parleraient une langue où clair se dirait noir et où noir se dirait clair. Mais qnelle importance cela peut-il avoir?

De même, en mathématiques, *quand j'ai posé les définitions, et les postulats qui sont des conventions*, un théorème ne peut plus être que vrai ou faux. Mais pour répondre à cette question : ce théorème est-il vrai? ce n'est plus au témoignage de mes sens que j'aurai recours, mais bien au raisonnement.

Nous arrivons donc à la conclusion suivante.

L'énoncé d'un fait est toujours vérifiable et pour la vérification nous avons recours soit au témoignage de nos sens, soit au souvenir de ce témoignage. C'est là proprement ce qui caractérise un fait. Si vous me posez la question : tel fait est-il vrai? je commencerai par vous demander, s'il y a lieu, de préciser les conventions, par vous demander, en d'autres termes, quelle langue vous avez parlé; puis une fois fixé sur ce point, j'interrogerai mes sens et je répondrai, oui ou non. Mais la réponse, ce seront mes sens qui l'auront faite, ce

ne sera pas *vous* en me disant : c'est en anglais ou c'est en français que je vous ai parlé.

Y a-t-il quelque chose à changer à tout cela quand nous passons aux échelons suivants? Quand j'observe un galvanomètre, ainsi que je le disais tout à l'heure, si je demande à un visiteur ignorant : le courant passe-t-il? il va regarder le fil pour tâcher d'y voir passer quelque chose; mais si je pose la même question à mon aide qui comprend ma langue, il saura que cela veut dire : le spot se déplace-t-il? et il regardera sur l'échelle.

Quelle différence y a-t-il alors entre l'énoncé d'un fait brut et l'énoncé d'un fait scientifique? il y a la même différence qu'entre l'énoncé d'un même fait brut dans la langue française et dans la langue allemande. L'énoncé scientifique est la traduction de l'énoncé brut dans un langage qui se distingue surtout de l'allemand vulgaire ou du français vulgaire parce qu'il est parlé par un bien moins grand nombre de personnes

N'allons pas trop vite cependant. Pour mesurer un courant, je puis me servir d'un très grand nombre de types de galvanomètres ou encore d'un électrodynamomètre. Et alors quand je dirai : il règne dans ce circuit un courant de tant d'ampères, cela voudra dire : si j'adapte à ce circuit tel galvanomètre je verrai le spot venir à la division *a.* ; mais cela voudra dire également : si j'adapte à ce circuit tel électrodynamomètre, je verrai le spot venir à la division *b.* Et cela voudra dire encore beaucoup d'autres choses, car le courant peut se manifester non seulement par des effets mécaniques, mais par des effets chimiques, thermiques, lumineux, etc.

Voilà donc un même énoncé qui convient à un très grand nombre de faits bruts absolument différents. Pourquoi? C'est parce que j'admets une loi d'après laquelle toutes les fois que tel effet mécanique se produira, tel effet chimique se produira de son côté. Des expériences antérieures très nombreuses ne m'ont jamais montré cette loi en défaut et alors je me suis rendu compte que je pourrais exprimer par le même énoncé deux faits aussi invariablement liés l'un à l'autre.

Quand on me demandera : le courant passe-t-il? je pourrai comprendre que cela veut dire : tel effet mécanique va-t-il se produire? mais je pourrai comprendre aussi : tel effet chimique va-t-il se produire? Je vérifierai donc soit si l'effet mécanique a lieu, soit si l'effet chimique a lieu, et je répondrai. J'ai pu comprendre de deux

manières différentes, puisque dans un cas comme dans l'autre la réponse doit être la même.

Et si la loi venait un jour à être reconnue fausse? Si on s'apercevait que la concordance des deux effets mécanique et chimique n'est pas constante? Ce jour-là, il faudrait changer le langage scientifique pour en faire disparaître une grave ambiguïté.

Et puis après? Croit-on que le langage ordinaire, à l'aide duquel on exprime les faits de la vie quotidienne, soit exempt d'ambiguïté?

En conclura-t-on que les faits de la vie quotidienne sont l'œuvre des grammairiens?

Vous me demandez : y a-t-il un courant? je cherche si l'effet mécanique existe, je le constate et je réponds : oui, il y a un courant. Vous comprenez à la fois que cela veut dire que l'effet mécanique existe, et que l'effet chimique, que je n'ai pas recherché, existe également. Imaginons maintenant que, par impossible, la loi que nous croyions vraie, ne le soit pas et que l'effet chimique n'ait pas existé dans ce cas. Dans cette hypothèse il y aura deux faits distincts, l'un directement observé et qui est vrai, l'autre inféré et qui est faux. On pourra dire à la rigueur que le second, c'est nous qui l'aurons créé. De sorte que la part de collaboration personnelle de l'homme dans la création du fait scientifique, c'est l'erreur.

Mais si nous pouvons dire que le fait en question est faux, n'est-ce pas justement parce qu'il n'est pas une création libre et arbitraire de notre esprit, une convention déguisée, auquel cas il ne serait ni vrai, ni faux? Et en effet il était vérifiable, je n'avais pas fait la vérification, mais j'aurais pu la faire. Si j'ai fait une fausse réponse, c'est parce que j'ai voulu répondre trop vite, sans avoir interrogé la nature qui seule savait le secret.

Quand, après une expérience, je corrige les erreurs accidentelles ou systématiques pour dégager le fait scientifique, c'est encore la même chose; le fait scientifique ne sera jamais que le fait brut traduit dans un autre langage. Quand je dirai : il est telle heure, cela sera une manière abrégée de dire : il y a telle relation entre l'heure que marque ma pendule, et l'heure qu'elle marquait au moment du passage de tel astre et de tel autre astre au méridien. Et une fois cette convention de langage adoptée par tous, quand on me demandera : est-il telle heure? il ne dépendra pas de moi de répondre oui ou non.

Passons à l'avant-dernier échelon : l'éclipse a lieu à l'heure donnée

par les tables déduites des lois de Newton. C'est encore une convention de langage qui est parfaitement claire pour ceux qui connaissent la Mécanique Céleste ou simplement pour ceux qui possèdent les tables calculées par les Astronomes. On me demande : l'éclipse a-t-elle eu lieu à l'heure prédite? Je cherche dans la Connaissance des Temps, je vois que l'éclipse était annoncée pour neuf heures et je comprends que la question voulait dire : l'éclipse a-t-elle eu lieu à neuf heures? Là encore nous n'avons rien à changer à nos conclusions. *Le fait scientifique n'est que le fait brut traduit dans un langage commode.*

Il est vrai qu'au dernier échelon les choses changent. La terre tourne-t-elle? Est-ce là un fait vérifiable? Galilée et le Grand-Inquisiteur pouvaient-ils, pour se mettre d'accord, en appeler au témoignage de leurs sens? Au contraire, ils étaient d'accord sur les apparences, et quelles qu'eussent été les expériences accumulées, ils seraient restés d'accord sur les apparences sans s'accorder jamais sur leur interprétation. C'est même pour cela qu'ils ont été obligés d'avoir recours à des procédés de discussion aussi peu scientifiques.

C'est pourquoi j'estime qu'ils n'étaient pas en désaccord sur un *fait*; nous n'avons pas le droit de donner le même nom à la rotation de la Terre, qui était l'objet de leur discussion, et aux faits bruts ou scientifiques que nous avons passés en revue jusqu'ici.

Après ce qui précède, il semble superflu de rechercher si le fait brut est en dehors de la science, car il ne peut pas y avoir, ni science sans fait scientifique, ni fait scientifique sans fait brut, puisque le premier n'est que la traduction du second.

Et alors a-t-on le droit de dire que le savant crée le fait scientifique. Tout d'abord il ne le crée pas *ex nihilo* puisqu'il le fait avec le fait brut. Par conséquent il ne le fait pas librement et *comme il veut*. Quelque habile que soit l'ouvrier sa liberté est toujours limitée par les propriétés de la matière première sur laquelle il opère.

Que voulez-vous dire après tout quand vous parlez de cette création libre du fait scientifique et quand vous prenez pour exemple l'astronome qui intervient activement dans le phénomène de l'éclipse en apportant son horloge? Voulez-vous dire : l'éclipse a eu lieu à neuf heures? mais si l'astronome avait voulu qu'elle eût lieu à dix heures, cela ne tenait qu'à lui, il n'avait qu'à avancer son horloge d'une heure.

Mais l'astronome, en faisant cette mauvaise plaisanterie, aurait évidemment abusé d'une équivoque. Quand il me dit : l'éclipse a eu lieu à neuf heures, j'entends que neuf heures est l'heure déduite de l'indication brute de la pendule, par la série des corrections d'usage. S'il m'a seulement donné cette indication brute, ou s'il a fait des corrections contraires aux règles habituelles, il a changé sans me prévenir le langage convenu. Si au contraire il a eu soin de me prévenir, je n'ai pas à me plaindre, mais alors c'est toujours le même fait exprimé dans un autre langage.

En résumé, *tout ce que crée le savant dans un fait, c'est le langage dans lequel il l'énonce.* S'il prédit un fait, il emploiera ce langage, et pour tous ceux qui sauront le parler et l'entendre, sa prédiction est exempte d'ambiguïté. D'ailleurs une fois cette prédiction lancée, il ne dépend évidemment pas de lui qu'elle se réalise ou qu'elle ne se réalise pas.

Que reste-t-il alors de la thèse de M. Le Roy? Il reste ceci : le savant intervient activement en choisissant les faits qui méritent d'être observés. Un fait isolé n'a par lui-même aucun intérêt; il en prend un si l'on a lieu de penser qu'il pourra aider à en prédire d'autres; ou bien encore si, ayant été prédit, sa vérification est la confirmation d'une loi. Qui choisira les faits qui, répondant à ces conditions, méritent le droit de cité dans la science? C'est la libre activité du savant.

Et ce n'est pas tout. J'ai dit que le fait scientifique est la traduction d'un fait brut dans un certain langage; j'aurais dû ajouter que tout fait scientifique est formé de plusieurs faits bruts. Les exemples cités plus haut le montrent assez bien. Par exemple pour l'heure de l'éclipse mon horloge marquait l'heure α à l'instant de l'éclipse; elle marquait l'heure β au moment du dernier passage au méridien d'une certaine étoile que nous prendrons pour origine des ascensions droites; elle marquait l'heure γ au moment de l'avant-dernier passage de cette même étoile. Voilà trois faits distincts (encore remarquera-t-on que chacun d'eux résulte lui-même de deux faits bruts simultanés; mais passons sur cette remarque). Au lieu de cela je dis : l'éclipse a eu lieu à l'heure $24\,\frac{\alpha-\beta}{\beta-\gamma}$, et les trois faits se trouvent concentrés en un fait scientifique unique. J'ai jugé que les trois lectures α, β, γ faites sur mon horloge à trois moments différents étaient dépourvues d'intérêt et que la seule chose intéres-

sante était la combinaison $\frac{\alpha - \beta}{\beta - \gamma}$ de ces trois lectures. Dans ce jugement on retrouve la libre activité de mon esprit.

Mais j'ai ainsi épuisé ma puissance; je ne puis pas faire que cette combinaison $\frac{\alpha - \beta}{\beta - \gamma}$ ait telle valeur et non telle autre, puisque je ne puis influer ni sur la valeur de α, ni sur celle de β, ni sur celle de γ qui me sont imposées comme faits bruts.

En résumé les faits sont des faits, et *s'il arrive qu'ils sont conformes à une prédiction ce n'est pas par un effet de notre libre activité.* Il n'y a pas de frontière précise entre le fait brut et le fait scientifique; on peut dire seulement que tel énoncé de fait est *plus brut* ou, au contraire, *plus scientifique* que tel autre.

§ 4. — Le « Nominalisme » et « l'Invariant universel ».

Si des faits nous passons aux lois, il est clair que la part de la libre activité du savant dans leur création deviendra beaucoup plus grande. Mais M. Le Roy ne la fait-il pas encore trop grande? C'est ce que nous allons examiner.

Rappelons d'abord les exemples qu'il a donnés. Quand je dis : le phosphore fond à 44°, je crois énoncer une loi; en réalité c'est la définition même du phosphore; si l'on venait à découvrir un corps qui, jouissant d'ailleurs de toutes les propriétés du phosphore ne fondrait pas à 44°, on lui donnerait un autre nom, voilà tout, et la loi resterait vraie.

De même quand je dis : les corps graves en chute libre parcourent des espaces proportionnels aux carrés des temps, je ne fais que donner la définition de la chute libre. Toutes les fois que la condition ne sera pas remplie, je dirai que la chute n'est pas libre, de sorte que la loi ne pourra jamais être en défaut.

Il est clair que si les lois se réduisaient à cela, elles ne pourraient servir à prédire; elles ne pourraient donc servir à rien, ni comme moyen de connaissance, ni comme principe d'action.

Quand je dis : le phosphore fond à 44° je veux dire par là : tout corps qui jouit de telle ou telle propriété (à savoir de toutes les propriétés du phosphore, sauf le point de fusion) fond à 44°. Entendue ainsi, ma proposition est bien une loi, et cette loi pourra m'être

utile, car si je rencontre un corps jouissant de ces propriétés, je pourrai prédire qu'il fondra à 44°.

Sans doute, on pourra découvrir que la loi est fausse. On lira alors dans les traités de chimie : « il existe deux corps que les chimistes ont longtemps confondus sous le nom de phosphore ; ces deux corps ne diffèrent que par leur point de fusion ». Ce ne serait évidemment pas la première fois que les chimistes en arriveraient à séparer deux corps qu'ils n'auraient d'abord pas su distinguer; tels par exemple le néodyme et le praséodyme, longtemps confondus sous le nom de didyme.

Je ne crois pas que les chimistes redoutent beaucoup que pareille mésaventure arrive jamais au phosphore. Et si par impossible elle arrivait, les deux corps n'auraient probablement pas *identiquement* même densité, *identiquement* même chaleur spécifique, etc., de sorte qu'après avoir déterminé avec soin la densité par exemple, on pourra encore prévoir le point de fusion.

Peu importe d'ailleurs; il suffit de remarquer qu'il y a une loi, et que cette loi, vraie ou fausse, ne se réduit pas à une tautologie.

Dira-t-on que, si nous ne connaissons pas sur la Terre un corps qui ne fonde pas à 44° tout en ayant les autres propriétés du phosphore, nous ne pouvons pas savoir s'il n'en existe pas sur d'autres planètes? Sans doute, cela peut se soutenir, et on conclurait alors que la loi en question, qui peut nous servir de règle d'action à nous qui habitons la Terre, n'a cependant aucune valeur générale au point de vue de la connaissance, et ne doit son intérêt qu'au hasard qui nous a placés sur ce globe. C'est possible, mais s'il en était ainsi, la loi n'aurait pas de valeur, non pas parce qu'elle se réduirait à une convention, mais parce qu'elle serait fausse.

De même en ce qui concerne la chute des corps. Il ne me servirait à rien d'avoir donné le nom de chute libre aux chutes qui se produisent conformément à la loi de Galilée, si je ne savais d'autre part que, dans telles circonstances, la chute sera *probablement* libre ou *à peu près* libre. Cela alors est une loi qui peut être vraie ou fausse, mais qui ne se réduit plus à une convention.

Je suppose que les astronomes viennent à découvrir que les astres n'obéissent pas exactement à la loi de Newton. Ils auront le choix entre deux attitudes; ils pourront dire que la gravitation ne varie pas exactement comme l'inverse du carré des distances, ou bien ils pourront dire que la gravitation n'est pas la seule force qui agisse

sur les astres et qu'il vient s'y ajouter une force de nature différente.

Dans ce second cas, on considérera la loi de Newton comme la définition de la gravitation. Ce sera l'attitude nominaliste. Le choix entre les deux attitudes reste libre, et se fait par des considérations de commodité, quoique ces considérations soient le plus souvent tellement puissantes qu'il reste pratiquement peu de chose de cette liberté.

Nous pouvons décomposer cette proposition : (1) les astres suivent la loi de Newton, en deux autres : (2) la gravitation suit la loi de Newton, (3) la gravitation est la seule force qui agisse sur les astres. Dans ce cas la proposition (2) n'est plus qu'une définition et échappe au contrôle de l'expérience ; mais alors ce sera sur la proposition (3) que ce contrôle pourra s'exercer. Il le faut bien puisque la proposition résultante (1) prédit des faits bruts vérifiables.

C'est grâce à ces artifices que par un nominalisme inconscient, les savants ont élevé au-dessus des lois ce qu'ils appellent des principes. Quand une loi a reçu une confirmation suffisante de l'expérience, nous pouvons adopter deux attitudes, ou bien laisser cette loi dans la mêlée ; elle restera soumise alors à une incessante revision qui sans aucun doute finira par démontrer qu'elle n'est qu'approximative. Ou bien on peut l'ériger en *principe*, en adoptant des conventions telles que la proposition soit certainement vraie. Pour cela on procède toujours de la même manière. La loi primitive énonçait une relation entre deux faits bruts A et B ; on introduit entre ces deux faits bruts un intermédiaire abstrait C, plus ou moins fictif (tel était dans l'exemple précédent l'entité impalpable de la gravitation). Et alors nous avons une relation entre A et C que nous pouvons supposer rigoureuse et qui est le *principe* ; et une autre entre C et B qui reste une *loi* revisable.

Le principe, désormais cristallisé pour ainsi dire, n'est plus soumis au contrôle de l'expérience. Il n'est pas vrai ou faux, il est commode.

On a trouvé souvent de grands avantages à procéder de la sorte, mais il est clair que si *toutes* les lois avaient été transformées en principes, il ne serait *rien* resté de la science. Toute loi peut se décomposer en un principe et une loi, mais il est bien clair par là que, si loin que l'on pousse cette décomposition, il restera toujours des lois.

Le nominalisme a donc des bornes et c'est ce qu'on pourrait méconnaître, si on prenait à la lettre les assertions de M. Le Roy.

Une revue rapide des sciences nous fera mieux comprendre quelles sont ces bornes. L'attitude nominaliste n'est justifiée que quand elle est commode; quand l'est-elle?

L'expérience nous fait connaître des relations entre les corps; c'est là le fait brut; ces relations sont extrêmement compliquées. Au lieu d'envisager directement la relation du corps A et du corps B, nous introduisons entre eux un intermédiaire qui est l'espace, et nous envisageons trois relations distinctes : celle du corps A avec la figure A′ de l'espace, celle du corps B avec la figure B′ de l'espace, celle des deux figures A′ et B′ entre elles. Pourquoi ce détour est-il avantageux? Parce que la relation de A et B était compliquée, mais différait peu de celle de A′ et B′ qui est simple; de sorte que cette relation compliquée peut être remplacée par la relation simple entre A′ et B′ et par deux autres relations qui nous font connaître que les différences entre A et A′ d'une part, entre B et B′ d'autre part sont *très petites*. Par exemple si A et B sont deux corps solides naturels qui se déplacent en se déformant légèrement, nous envisagerons deux figures *invariables* mobiles A′ et B′. Les lois des déplacements relatifs de ces figures A′ et B′ seront très simples; ce seront celles de la géométrie. Et nous ajouterons ensuite que le corps A, qui diffère toujours très peu de A′, se dilate par l'effet de la chaleur et fléchit par l'effet de l'élasticité. Ces dilatations et ces flexions, justement parce qu'elles sont très petites, seront pour notre esprit d'une étude relativement facile. S'imagine-t-on à quelles complications de langage il aurait fallu se résigner si on avait voulu comprendre dans un même énoncé le déplacement du solide, sa dilatation et sa flexion?

La relation entre A et B était une loi brute, et elle s'est décomposée; nous avons maintenant deux lois qui expriment les relations de A et A′, de B et B′ et un principe qui exprime celle de A′ avec B′. C'est l'ensemble de ces principes que l'on appelle géométrie.

Deux remarques encore. Nous avons une relation entre deux corps A et B que nous avons remplacée par une relation entre deux figures A′ et B′; mais cette même relation entre ces deux mêmes figures A′ et B′ aurait pu tout aussi bien remplacer avantageusement une relation entre deux autres corps A″ et B″, entièrement différents de A et B. Et cela de bien des manières. Si l'on n'avait pas inventé les principes et la géométrie, après avoir étudié la relation de A et B, il faudrait recommencer *ab ovo* l'étude de la relation de A″ à B″. C'est pour cela que la géométrie est si précieuse. Une relation géomé-

trique peut remplacer avantageusement une relation qui, considérée à l'état brut, devrait être regardée comme mécanique, elle peut en remplacer une autre qui devrait être regardée comme optique, etc.

Et alors qu'on ne vienne pas dire : mais c'est la preuve que la géométrie est une science expérimentale ; en séparant ses principes des lois d'où on les a extraits, vous la séparez artificiellement elle-même des sciences qui lui ont donné naissance. Les autres sciences ont également des principes et cela n'empêche pas qu'on doive les appeler expérimentales.

Il faut reconnaître qu'il aurait été difficile de ne pas faire cette séparation que l'on prétend artificielle. On sait le rôle qu'a joué la cinématique des corps solides dans la genèse de la géométrie ; devrait-on dire alors que la géométrie n'est qu'une branche de la cinématique expérimentale ? Mais les lois de la propagation rectiligne de la lumière ont contribué aussi à la formation de ses principes. Faudra-t-il que la géométrie soit regardée à la fois comme une branche de la cinématique et comme une branche de l'optique ? Je rappelle en outre que notre espace euclidien qui est l'objet propre de la géométrie a été choisi, pour des raisons de commodité, parmi un certain nombre de types qui préexistent dans notre esprit et qu'on appelle groupes.

Si nous passons à la Mécanique, nous voyons encore de grands principes dont l'origine est analogue, et, comme leur « rayon d'action » pour ainsi dire est moins grand, on n'a plus de raison de les séparer de la Mécanique proprement dite et de regarder cette science comme déductive.

En Physique enfin, le rôle des principes est encore amoindri. Et en effet on ne les introduit que quand on y a avantage. Or ils ne sont avantageux justement que parce qu'ils sont peu nombreux, parce que chacun d'eux remplace à peu près un grand nombre de lois. On n'a donc pas intérêt à les multiplier. D'ailleurs il faut aboutir, et pour cela il faut bien finir par quitter l'abstraction pour prendre le contact de la réalité.

Voilà les bornes du nominalisme, et elles sont étroites.

M. Le Roy a insisté pourtant, et il a posé la question sous une autre forme.

Puisque l'énoncé de nos lois peut varier avec les conventions que nous adoptons, que ces conventions peuvent modifier même les relations naturelles de ces lois, y a-t-il dans l'ensemble de ces lois

quelque chose qui soit indépendant de ces conventions et qui puisse pour ainsi dire jouer le rôle d'*invariant universel*? On a par exemple introduit la fiction d'êtres qui, ayant fait leur éducation dans un monde différent du nôtre, auraient été amenés à créer une géométrie non-euclidienne. Si ces êtres étaient ensuite brusquement transportés dans notre monde à nous, ils observeraient les mêmes lois que nous, mais ils les énonceraient d'une manière toute différente. A la vérité, il y aurait encore quelque chose de commun entre les deux énoncés, mais c'est parce que ces êtres ne diffèrent pas encore assez de nous. On peut imaginer des êtres plus étranges encore, et la partie commune entre les deux systèmes d'énoncés se rétrécira de plus en plus. Se rétrécira-t-elle ainsi en tendant vers zéro, ou bien restera-t-il un résidu irréductible qui serait alors l'invariant universel cherché?

La question demande à être précisée. Veut-on que cette partie commune des énoncés soit exprimable par des mots? Il est clair alors qu'il n'y a pas de mots communs à toutes les langues, et nous ne pouvons avoir la prétention de construire je ne sais quel invariant universel qui serait compris à la fois par nous, et par les géomètres fictifs non-euclidiens dont je viens de parler; pas plus que nous ne pouvons construire une phrase qui soit comprise à la fois des Allemands qui ne savent pas le français et des Français qui ne savent pas l'allemand. Mais nous avons des règles fixes qui nous permettent de traduire les énoncés français en allemand, et inversement. C'est pour cela qu'on a fait des grammaires et des dictionnaires. Il y a aussi des règles fixes pour traduire le langage euclidien dans le langage non-euclidien, ou s'il n'y en a pas, on pourrait en faire.

Et si même, il n'y avait ni interprète, ni dictionnaire, si les Allemands et les Français, après avoir vécu des siècles dans des mondes séparés, se trouvaient tout à coup en contact, croit-on qu'il n'y aurait rien de commun entre la science des livres allemands, et celle des livres français? Les Français et les Allemands finiraient certainement par s'entendre, comme les Indiens d'Amérique ont fini par comprendre la langue de leurs vainqueurs après l'arrivée des Espagnols.

Mais, dira-t-on, sans doute, les Français seraient capables de comprendre les Allemands même sans avoir appris l'allemand, mais c'est parce qu'il reste entre les Français et les Allemands quelque chose de commun, puisque les uns et les autres sont des hommes. On arri-

verait encore à s'entendre avec nos non-euclidiens hypothétiques, bien qu'ils ne soient plus des hommes, parce qu'ils conserveraient encore quelque chose d'humain. Mais en tout cas un minimum d'humanité est nécessaire.

C'est possible, mais j'observerai d'abord que ce peu d'humanité qui resterait chez les non-euclidiens, suffirait non seulement pour qu'on pût traduire *un peu* de leur langage, mais pour qu'on pût traduire *tout* leur langage.

Maintenant, qu'il faille un minimum, c'est ce que je concède; je suppose qu'il existe je ne sais quel fluide qui pénètre entre les molécules de notre matière à nous, sans avoir aucune action sur elle ni sans subir aucune action qui en vienne. Je suppose que des êtres soient sensibles à l'influence de ce fluide et insensibles à celle de notre matière. Il est clair que la science de ces êtres différerait absolument de la nôtre et qu'il serait superflu de chercher un « invariant » commun à ces deux sciences. Ou bien encore, si ces êtres rejetaient notre logique et n'admettaient pas, par exemple, le principe de contradiction.

Mais vraiment je crois qu'il est sans intérêt d'examiner de semblables hypothèses :

Et alors, si nous ne poussons pas si loin la bizarrerie, si nous n'introduisons que des êtres fictifs ayant des sens analogues aux nôtres et sensibles aux mêmes impressions, et d'autre part admettant les principes de notre logique, nous pourrons conclure alors que leur langage, quelque différent du nôtre qu'il puisse être, serait toujours susceptible d'être traduit.

Or la possibilité de la traduction implique l'existence d'un invariant. Traduire, c'est précisément dégager cet invariant. Ainsi déchiffrer un document cryptographique, c'est chercher ce qui dans ce document demeure invariant, quand on en permute les lettres.

Quelle est maintenant la nature de cet invariant, il est aisé de s'en rendre compte, et un mot nous suffira. Les lois invariantes ce sont les relations entre les faits bruts, tandis que les relations entre les « faits scientifiques » restaient toujours dépendantes de certaines conventions.

§ 5. — Contingence et Déterminisme.

Je n'ai pas l'intention de traiter ici la question de la contingence des lois de la nature, qui est évidemment insoluble, et sur laquelle on a déjà tant écrit.

Je voudrais seulement faire remarquer que de sens différents on a donné à ce mot de contingence, et combien il serait utile de les distinguer.

Si nous envisageons une loi particulière quelconque, nous pouvons être certains d'avance qu'elle ne peut être qu'approximative. Elle est en effet déduite de vérifications expérimentales et ces vérifications n'étaient et ne pouvaient être qu'approchées. On doit toujours s'attendre à ce que des mesures plus précises nous obligent à ajouter de nouveaux termes à nos formules; c'est ce qui est arrivé par exemple pour la loi de Mariotte.

De plus l'énoncé d'une loi quelconque est forcément incomplet. Cet énoncé devrait comprendre l'énumération de *tous* les antécédents en vertu desquels un conséquent donné pourra se produire. Je devrais décrire d'abord *toutes* les conditions de l'expérience à faire et la loi s'énoncerait alors : si toutes ces conditions sont remplies, tel phénomène aura lieu.

Mais on ne sera sûr de n'avoir oublié *aucune* de ces conditions, que quand on aura décrit l'état de l'univers tout entier à l'instant t; toutes les parties de cet univers peuvent en effet exercer une influence plus ou moins grande sur le phénomène qui doit se produire à l'instant $t + dt$.

Or il est clair qu'unep areille description ne saurait se trouver dans l'énoncé de la loi; si on la faisait d'ailleurs, la loi deviendrait inapplicable; si on exigeait à la fois tant de conditions, il y aurait bien peu de chance pour qu'à aucun moment elles fussent jamais toutes réalisées.

Alors comme on ne sera jamais certain de n'avoir pas oublié quelque condition essentielle, on ne pourra pas dire : si telles et telles conditions sont réalisées, tel phénomène se produira; on pourra dire seulement : si telles et telles conditions sont réalisées, il est probable que tel phénomène se produira à peu près.

Prenons la loi de la gravitation qui est la moins imparfaite de toutes les lois connues. Elle nous permet de prévoir les mouvements

des planètes. Quand je m'en sers par exemple pour calculer l'orbite de Saturne, je néglige l'action des étoiles, et en agissant ainsi, je suis certain de ne pas me tromper, car je sais que ces étoiles sont trop éloignées pour que leur action soit sensible.

J'annonce alors avec une quasi-certitude que les coordonnées de Saturne à telle heure seront comprises entre telles et telles limites. Cette certitude cependant est-elle absolue?

Ne pourrait-il exister dans l'univers quelque masse gigantesque, beaucoup plus grande que celle de tous les astres connus et dont l'action pourrait se faire sentir à de grandes distances? Cette masse serait animée d'une vitesse colossale et après avoir circulé de tout temps à de telles distances que son influence soit restée jusqu'ici insensible pour nous, elle viendrait tout à coup passer près de nous. A coup sûr, elle produirait dans notre système solaire des perturbations énormes que nous n'aurions pu prévoir. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'une pareille éventualité est tout à fait invraisemblable, et alors ,au lieu de dire : Saturne sera près de tel point du ciel, nous devrons nous borner à dire : Saturne sera probablement près de tel point du ciel. Bien que cette probabilité soit pratiquement équivalente à la certitude, ce n'est qu'une probabilité.

Pour toutes ces raisons, aucune loi particulière ne sera jamais qu'approchée et probable. Les savants n'ont jamais méconnu cette vérité; seulement ils croient, à tort ou à raison, que toute loi pourra être remplacée par une autre plus approchée et plus probable, que cette loi nouvelle ne sera elle-même que provisoire, mais que le même mouvement pourra continuer indéfiniment, de sorte que la science en progressant possédera des lois de plus en plus approchées et de plus en plus probables, que l'approximation finira par différer aussi peu que l'on veut de l'exactitude et la probabilité de la certitude.

Si les savants qui pensent ainsi avaient raison, devrait-on dire encore que *les* lois de la nature sont contingentes, bien que *chaque* loi, prise en particulier, puisse être qualifiée de contingente?

Ou bien devra-t-on exiger, avant de conclure à la contingence *des* lois naturelles, que ce progrès ait un terme, que le savant finisse un jour par être arrêté dans sa recherche d'une approximation de plus en plus grande et qu'au delà d'une certaine limite, il ne rencontre plus dans la Nature que le caprice?

Dans la conception dont je viens de parler (et que j'appellerai la

conception scientifique), toute loi n'est qu'un énoncé imparfait et provisoire, mais elle doit être remplacée un jour par une autre loi supérieure, dont elle n'est qu'une image grossière. Il ne reste donc pas de place pour l'intervention d'une volonté libre.

Il me semble que la théorie cinétique des gaz va nous fournir un exemple frappant.

On sait que dans cette théorie, on explique toutes les propriétés des gaz par une hypothèse simple; on suppose que toutes les molécules gazeuses se meuvent en tous sens avec de grandes vitesses et qu'elles suivent des trajectoires rectilignes qui ne sont troublées que quand une molécule passe très près des parois du vase ou d'une autre molécule. Les effets que nos sens grossiers nous permettent d'observer sont les effets *moyens*, et dans ces moyennes, les grands écarts se compensent, ou tout au moins il est très improbable qu'ils ne se compensent pas; de sorte que les phénomènes observables suivent des lois simples, telles que celle de Mariotte ou de Gay-Lussac. Mais cette compensation des écarts n'est que probable. Les molécules changent incessamment de place et dans ces déplacements continuels, les figures qu'elles forment passent successivement par toutes les combinaisons possibles. Seulement ces combinaisons sont très nombreuses, presque toutes sont conformes à la loi de Mariotte, quelques-unes seulement s'en écartent. Celles-là aussi se réaliseront, seulement il faudrait les attendre longtemps; si l'on observait un gaz pendant un temps assez long, on finirait certainement par le voir s'écarter, pendant un temps très court, de la loi de Mariotte. Combien de temps faudrait il attendre? Si on voulait calculer le nombre d'années probable, on trouverait que ce nombre est tellement grand que pour écrire seulement le nombre de ses chiffres, il faudrait encore une dizaine de chiffres. Peu importe, il nous suffit qu'il soit fini.

Je ne veux pas discuter ici la valeur de cette théorie. Il est clair que si on l'adopte, la loi de Mariotte ne nous apparaîtra plus que comme contingente, puisqu'il viendra un jour où elle ne sera plus vraie. Et pourtant croit-on que les partisans de la théorie cinétique soient des adversaires du déterminisme? Loin de là, ce sont les plus intransigeants des mécanistes. Leurs molécules suivent des trajectoires rigides, dont elles ne s'écartent que sous l'influence de forces qui varient avec la distance suivant une loi parfaitement déterminée. Il ne reste pas dans leur système la plus petite place, ni pour la

liberté, ni pour un facteur évolutif proprement dit, ni pour n'importe quoi qu'on puisse appeler contingence. J'ajoute, pour éviter une confusion, qu'il n'y a pas là non plus une évolution de la loi de Mariotte elle-même; elle cesse d'être vraie, après je ne sais combien de siècles; mais au bout d'une fraction de seconde, elle redevient vraie et cela pour un nombre incalculable de siècles.

Et puisque j'ai prononcé ce mot d'évolution, dissipons encore un malentendu. On dit souvent : qui sait si les lois n'évoluent pas et si on ne découvrira pas un jour qu'elles n'étaient pas à l'époque carbonifère ce qu'elles sont aujourd'hui? Qu'entend-on par là? Ce que nous croyons savoir de l'état passé de notre globe, nous le déduisons de son état présent. Et comment se fait cette déduction, c'est par le moyen des lois supposées connues. La loi étant une relation entre l'antécédent et le conséquent, nous permet également bien de déduire le conséquent de l'antécédent, c'est-à-dire de prévoir l'avenir et de déduire l'antécédent du conséquent, c'est-à-dire de conclure du présent au passé. L'astronome qui connaît la situation actuelle des astres, peut en déduire leur situation future par la loi de Newton, et c'est ce qu'il fait quand il construit des éphémérides; et il peut également en déduire leur situation passée. Les calculs qu'il pourra faire ainsi ne pourront pas lui enseigner que la loi de Newton cessera d'être vraie dans l'avenir, puisque cette loi est précisément son point de départ; ils ne pourront pas davantage lui apprendre qu'elle n'était pas vraie dans le passé. Encore en ce qui concerne l'avenir, ses éphémérides pourront être un jour contrôlées et nos descendants reconnaîtront peut-être qu'elles étaient fausses. Mais en ce qui concerne le passé, le passé géologique qui n'a pas eu de témoins, les résultats de son calcul, comme ceux de toutes les spéculations où nous cherchons à déduire le passé du présent, échappent par leur nature même à toute espèce de contrôle. De sorte que si les lois de la nature n'étaient pas les mêmes à l'âge carbonifère qu'à l'époque actuelle, nous ne pourrons jamais le savoir, puisque nous ne pouvons rien savoir de cet âge que ce que nous déduisons de l'hypothèse de la permanence de ces lois.

On dira peut-être que cette hypothèse pourrait conduire à des résultats contradictoires et qu'on sera obligé de l'abandonner. Ainsi, en ce qui concerne l'origine de la vie, on peut conclure qu'il y a toujours eu des êtres vivants, puisque le monde actuel nous montre toujours la vie sortant de la vie; et on peut conclure aussi

qu'il n'y en a pas toujours eu, puisque l'application des lois actuelles de la physique à l'état présent de notre globe nous enseigne qu'il y a eu un temps où ce globe était tellement chaud que la vie y était impossible. Mais les contradictions de ce genre peuvent toujours se lever de deux manières : on peut supposer que les lois actuelles de la nature ne sont pas exactement celles que nous avons admises; ou bien on peut supposer que les lois de la nature sont actuellement celles que nous avons admises, mais qu'il n'en a pas toujours été ainsi.

Il est clair que les lois actuelles ne seront jamais assez bien connues pour qu'on ne puisse adopter la première de ces deux solutions et qu'on soit contraint de conclure à l'évolution des lois naturelles.

D'autre part supposons une pareille évolution; admettons, si l'on veut, que l'humanité dure assez pour que cette évolution puisse avoir des témoins. Le *même* antécédent produira par exemple des conséquents différents à l'époque carbonifère et à l'époque quaternaire. Cela veut dire évidemment que les antécédents sont à peu près pareils; si toutes les circonstances étaient identiques, l'époque carbonifère deviendrait indiscernable de l'époque quaternaire. Évidemment ce n'est pas là ce que l'on suppose. Ce qui reste, c'est que tel antécédent, accompagné de telle circonstance accessoire, produit tel conséquent; et que le même antécédent, accompagné de telle autre circonstance accessoire, produit tel autre conséquent. Le temps ne fait rien à l'affaire.

La loi, telle que la science mal informée l'aurait énoncée, et qui aurait affirmé que cet antécédent produit toujours ce conséquent, sans tenir compte des circonstances accessoires; cette loi, dis-je, qui n'était qu'approchée et probable, doit être remplacée par une autre loi plus approchée et plus probable qui fait intervenir ces circonstances accessoires. Nous retombons donc toujours sur ce même processus que nous avons analysé plus haut, et si l'humanité venait à découvrir quelque chose dans ce genre, elle ne dirait pas que ce sont les lois qui ont évolué, mais les circonstances qui se sont modifiées.

Voilà donc bien des sens différents du mot contingence. M. Le Roy les retient tous et il ne les distingue pas toujours suffisamment, mais il en introduit un nouveau. Les lois expérimentales ne sont qu'approchées, et si quelques-unes nous apparaissent comme exactes,

c'est que nous les avons artificiellement transformées en ce que j'ai appelé plus haut un principe. Cette transformation, nous l'avons faite librement, et comme le caprice qui nous a déterminés à la faire est quelque chose d'éminemment contingent, nous avons communiqué cette contingence à la loi elle-même. C'est en ce sens que nous avons le droit de dire que le déterminisme suppose la liberté, puisque c'est librement que nous devenons déterministes. Peut-être trouvera-t-on que c'est là faire la part bien large au nominalisme et que l'introduction de ce sens nouveau du mot contingence n'aidera pas beaucoup à résoudre toutes ces questions qui se posent naturellement et dont nous venons de dire quelques mots.

Je ne veux nullement rechercher ici les fondements du principe d'induction; je sais fort bien que je n'y réussirais pas; il est aussi difficile de justifier ce principe que de s'en passer. Je veux seulement montrer comment les savants l'appliquent et sont forcés de l'appliquer.

Quand le même antécédent se reproduit, le même conséquent doit se reproduire également; tel est l'énoncé ordinaire. Mais réduit à ces termes, ce principe ne pourrait servir à rien. Pour qu'on pût dire que le même antécédent s'est reproduit, il faudrait que les circonstances se fussent *toutes* reproduites, puisqu'aucune n'est absolument indifférente, et qu'elles se fussent *exactement* reproduites. Et, comme cela n'arrivera jamais, le principe ne pourra recevoir aucune application.

Nous devons donc modifier l'énoncé et dire : si un antécédent A a produit une fois un conséquent B, un antécédent A′ peu différent de A, produira un conséquent B′ peu différent de B. Mais comment reconnaîtrons-nous que les antécédents A et A′ sont « peu différents »? Si quelqu'une des circonstances peut s'exprimer par un nombre, et que ce nombre ait dans les deux cas des valeurs très voisines, le sens du mot « peu différent » est relativement clair; le principe signifie alors que le conséquent est une fonction continue de l'antécédent. Et comme règle pratique, nous arrivons à cette conclusion que l'on a le droit d'interpoler. C'est en effet ce que les savants font tous les jours et sans l'interpolation toute science serait impossible.

Observons toutefois une chose. La loi cherchée peut se représenter par une courbe. L'expérience nous a fait connaître certains points de cette courbe. En vertu du principe que nous venons

d'énoncer, nous croyons que ces points peuvent être reliés par un trait continu. Nous traçons ce trait à l'œil. De nouvelles expériences nous fourniront de nouveaux points de la courbe. Si ces points sont en dehors du trait tracé d'avance, nous aurons à modifier notre courbe, mais non pas à abandonner notre principe. Par des points quelconques, si nombreux qu'ils soient, on peut toujours faire passer une courbe continue. Sans doute, si cette courbe est trop capricieuse, nous serons choqués (et même nous soupçonnerons des erreurs d'expérience), mais le principe ne sera pas directement mis en défaut.

De plus, parmi les circonstances d'un phénomène, il y en a que nous regardons comme négligeables, et nous considérerons A et A′ comme peu différents, s'ils ne diffèrent que par ces circonstances accessoires. Par exemple, j'ai constaté que l'hydrogène s'unissait à l'oxygène sous l'influence de l'étincelle, et je suis certain que ces deux gaz s'uniront de nouveau, bien que la longitude de Jupiter ait changé considérablement dans l'intervalle. Nous admettons par exemple que l'état des corps éloignés ne peut avoir d'influence sensible sur les phénomènes terrestres, et cela en effet semble s'imposer, mais il est des cas où le choix de ces circonstances pratiquement indifférentes comporte plus d'arbitraire ou, si l'on veut, exige plus de flair.

Une remarque encore : le principe d'induction serait inapplicable, s'il n'existait dans la nature une grande quantité de corps semblables entre eux, ou à peu près semblables, et si l'on ne pouvait conclure par exemple d'un morceau de phosphore à un autre morceau de phosphore.

Si nous réfléchissons à ces considérations, le problème du déterminisme et de la contingence nous apparaîtra sous un jour nouveau.

Supposons que nous puissions embrasser la série de tous les phénomènes de l'univers dans toute la suite des temps. Nous pourrions envisager ce que l'on pourrait appeler des séquences, je veux dire des relations entre antécédent et conséquent; je ne veux pas parler de relations constantes ou de lois, j'envisage séparément (individuellement pour ainsi dire) les diverses séquences réalisées.

Nous reconnaîtrions alors que parmi ces séquences il n'y en a pas deux qui soient tout à fait pareilles. Mais, si le principe d'induction tel que nous venons de l'énoncer est vrai, il y en aura qui seront à peu près pareilles et qu'on pourra classer les unes à côté des autres.

En d'autres termes, il est possible de faire une classification des séquences.

C'est à la possibilité et à la légitimité d'une pareille classification que se réduit en fin de compte le déterminisme. C'est tout ce que l'analyse précédente en laisse subsister. Peut-être sous cette forme modeste semblera-t-il moins effrayant au moraliste.

On dira sans doute que c'est revenir par un détour à la conclusion de M. Le Roy que tout à l'heure nous semblions rejeter : c'est librement qu'on est déterministe. Et en effet toute classification suppose l'intervention active du classificateur. J'en conviens, cela peut se soutenir, mais il me semble que ce détour n'aura pas été inutile et aura contribué à nous éclairer un peu.

§ 6. — Objectivité de la Science.

J'arrive à la question posée par le titre de cet article : Quelle est la valeur objective de la science? Et d'abord que devons-nous entendre par objectivité?

Ce qui nous garantit l'objectivité du monde dans lequel nous vivons, c'est que ce monde nous est commun avec d'autres êtres pensants. Par les communications que nous avons avec les autres hommes, nous recevons d'eux des raisonnements tout faits; nous savons que ces raisonnements ne viennent pas de nous et en même temps nous y reconnaissons l'œuvre d'êtres raisonnables comme nous. Et comme ces raisonnements paraissent s'appliquer au monde de nos sensations, nous croyons pouvoir conclure que ces êtres raisonnables ont vu la même chose que nous; c'est comme cela que nous savons que nous n'avons pas fait un rêve.

Telle est donc la 1re condition de l'objectivité : ce qui est objectif doit être commun à plusieurs esprits, et par conséquent pouvoir être transmis de l'un à l'autre, et comme cette transmission ne peut se faire que par ce « discours » qui inspire tant de défiance à M. Le Roy, nous sommes bien forcés de conclure : Pas de discours, pas d'objectivité.

Les sensations d'autrui seront pour nous un monde éternellement fermé. La sensation que j'appelle rouge est-elle la même que celle que mon voisin appelle rouge, nous n'avons aucun moyen de le vérifier.

Supposons qu'une cerise et un coquelicot produisent sur moi la sensation A et sur lui la sensation B et qu'au contraire une feuille produise sur moi la sensation B et sur lui la sensation A. Il est clair que nous n'en saurons jamais rien; puisque j'appellerai rouge la sensation A et vert la sensation B, tandis que lui appellera la première vert et la seconde rouge. En revanche ce que nous pourrons constater c'est que, pour lui comme pour moi, la cerise et le coquelicot produisent la *même* sensation, puisqu'il donne le même nom aux sensations qu'il éprouve et que je fais de même.

Les sensations sont donc intransmissibles, ou plutôt tout ce qui est qualité pure en elles est intransmissible et à jamais impénétrable. Mais il n'en est pas de même des relations entre ces sensations.

A ce point de vue, tout ce qui est objectif est dépourvu de toute qualité; et n'est que relation pure. Je n'irai certes pas jusqu'à dire que l'objectivité ne soit que quantité pure (ce serait trop particulariser la nature des relations en question), mais on comprend que je ne sais plus qui se soit laissé entraîner à dire que le monde n'est qu'une équation différentielle.

Tout en faisant des réserves sur cette proposition paradoxale, nous devons néanmoins admettre que rien n'est objectif qui ne soit transmissible, et par conséquent que les relations entre les sensations peuvent seules avoir une valeur objective,

On dira peut-être que l'émotion esthétique, qui est commune à tous les hommes, est la preuve que les qualités de nos sensations sont aussi les mêmes pour tous les hommes et par là sont objectives. Mais si l'on y réfléchit, on verra que la preuve n'est pas faite; ce qui est prouvé, c'est que cette émotion est provoquée chez Jean comme chez Pierre par les sensations auxquelles Jean et Pierre donnent le même nom ou par les combinaisons correspondantes de ces sensations; soit que cette émotion soit associée chez Jean à la sensation A que Jean appelle rouge, tandis que parallèlement elle est associée chez Pierre à la sensation B que Pierre appelle rouge; soit mieux parce que cette émotion est provoquée, non par les qualités mêmes des sensations, mais par l'harmonieuse combinaison de leurs relations dont nous subissons l'impression inconsciente.

Telle sensation est belle, non parce qu'elle possède telle qualité, mais parce qu'elle occupe telle place dans la trame de nos associations d'idées, de sorte qu'on ne peut l'exciter sans mettre en

mouvement le « récepteur » qui est à l'autre bout du fil et qui correspond à l'émotion artistique.

Qu'on se place au point de vue moral, esthétique ou scientifique, c'est toujours la même chose. Rien n'est objectif que ce qui est identique pour tous; or on ne peut parler d'une pareille identité que si une comparaison est possible, et peut être traduite en une « monnaie d'échange » pouvant se transmettre d'un esprit à l'autre. Rien n'aura donc de valeur objective que ce qui sera transmissible par le « discours », c'est-à-dire intelligible.

Mais ce n'est là qu'un côté de la question. Un ensemble absolument désordonné ne saurait avoir de valeur objective puisqu'il serait inintelligible, mais un ensemble bien ordonné peut n'en avoir non plus aucune, s'il ne correspond pas à des sensations effectivement éprouvées. Il me semble superflu de rappeler cette condition et je n'y aurais pas songé si on n'avait soutenu dernièrement que la physique n'est pas une science expérimentale? Bien que cette opinion n'ait aucune chance d'être adoptée ni par les physiciens, ni par les philosophes, il est bon d'être averti, afin de ne pas se laisser glisser sur la pente qui y mènerait. On a donc deux conditions à remplir, et si la première sépare la réalité [1] du rêve, la seconde la distingue du roman.

Maintenant qu'est-ce que la science? Je l'ai expliqué au § précédent, c'est avant tout une classification, une façon de rapprocher des faits que les apparences séparaient, bien qu'ils fussent liés par quelque parenté naturelle et cachée. La science en d'autres termes est un système de relations. Or nous venons de le dire, c'est dans les relations seulement que l'objectivité doit être cherchée; il serait vain de la chercher dans les êtres considérés comme isolés les uns des autres.

Dire que la science ne peut avoir de valeur objective parce qu'elle ne nous fait connaître que des rapports, c'est raisonner à rebours, puisque précisément ce sont les rapports seuls qui peuvent être regardés comme objectifs.

Les objets extérieurs par exemple, pour lesquels le mot *objet* a été inventé, sont justement des *objets* et non des apparences fuyantes et insaisissables parce que ce ne sont pas seulement des

1. J'emploie ici le mot réel comme synonyme d'objectif; je me conforme ainsi à l'usage commun; j'ai peut-être tort, nos rêves sont réels, mais ils ne sont pas objectifs.

groupes de sensations, mais des groupes cimentés par un lien constant. C'est ce lien, et ce lien seul qui est objet en eux, et ce lien c'est un rapport.

Donc quand nous demandons quelle est la valeur objective de la science, cela ne veut pas dire : la science nous fait-elle connaître la véritable nature des choses? mais cela veut dire; nous fait-elle connaître les véritables rapports des choses?

A la première question, personne n'hésiterait à répondre, non; mais je crois qu'on peut aller plus loin : non seulement la science ne peut nous faire connaître la nature des choses; mais rien n'est capable de nous la faire connaître et si quelque dieu la connaissait, il ne pourrait trouver de mots pour l'exprimer. Non seulement nous ne pouvons deviner la réponse, mais si on nous la donnait, nous n'y pourrions rien comprendre; je me demande même si nous comprenons bien la question.

Quand donc une théorie scientifique prétend nous apprendre ce qu'est la chaleur, ou que l'électricité, ou que la vie, elle est condamnée d'avance; tout ce qu'elle peut nous donner, ce n'est qu'une image grossière. Elle est donc provisoire et caduque.

La première question étant hors de cause, reste la seconde. La science peut-elle nous faire connaître les véritables rapports des choses? Ce qu'elle rapproche devrait-il être séparé, ce qu'elle sépare devrait-il être rapproché?

Pour comprendre le sens de cette nouvelle question, il faut se reporter à ce que nous avons dit plus haut sur les conditions de l'objectivité. Ces rapports ont-ils une valeur objective? cela veut dire : ces rapports sont-ils les mêmes pour tous? seront-ils encore les mêmes pour ceux qui viendront après nous?

Il est clair qu'ils ne sont pas les mêmes pour le savant et pour l'ignorant. Mais peu importe, car si l'ignorant ne les voit pas tout de suite, le savant peut arriver à les lui faire voir par une série d'expériences et de raisonnements. L'essentiel est qu'il y a des points sur lesquels tous ceux qui sont au courant des expériences faites peuvent se mettre d'accord.

La question est de savoir si cet accord sera durable et s'il persistera chez nos successeurs. On peut se demander si les rapprochements que fait la science d'aujourd'hui seront confirmés par la science de demain. On ne peut pour affirmer qu'il en sera ainsi invoquer aucune raison *à priori*; mais c'est une question de fait, et

la science a déjà assez vécu pour qu'en interrogeant son histoire, on puisse savoir si les édifices qu'elle élève résistent à l'épreuve du temps ou s'ils ne sont que des constructions éphémères.

Or que voyons-nous? Au premier abord il nous semble que les théories ne durent qu'un jour et que les ruines s'accumulent sur les ruines. Un jour elles naissent, le lendemain elles sont à la mode, le surlendemain elles sont classiques, le troisième jour elles sont surannées et le quatrième elles sont oubliées. Mais si l'on y regarde de plus près, on voit que ce qui succombe ainsi, ce sont les théories proprement dites, celles qui prétendent nous apprendre ce que sont les choses. Mais il y en a en elles quelque chose qui le plus souvent survit. Si l'une d'elles nous a fait connaître un rapport vrai, ce rapport est définitivement acquis et on le retrouvera sous un déguisement nouveau dans les autres théories qui viendront successivement régner à sa place.

Ne prenons qu'un exemple : la théorie des ondulations de l'éther nous enseignait que la lumière est un mouvement; aujourd'hui la mode favorise la théorie électro-magnétique qui nous enseigne que la lumière est un courant. N'examinons-nous pas si on pourrait les concilier et dire que la lumière est un courant, et que ce courant est un mouvement. Comme il est probable en tout cas que ce mouvement ne serait pas identique à celui qu'admettaient les partisans de l'ancienne théorie, on pourrait se croire fondé à dire que cette ancienne théorie est détrônée. Et pourtant il en reste quelque chose, puisque entre les courants hypothétiques qu'admet Maxwell il y a les mêmes relations qu'entre les mouvements hypothétiques qu'admettait Fresnel. Il y a donc quelque chose qui reste debout et ce quelque chose est l'essentiel. C'est ce qui explique comment on voit les physiciens actuels passer sans aucune gêne du langage de Fresnel à celui de Maxwell.

Sans doute bien des rapprochements qu'on croyait bien établis ont été abandonnés, mais le plus grand nombre subsiste et paraît devoir subsister. Et pour ceux-là alors, quelle est la mesure de leur objectivité?

Eh bien, elle est précisément la même que pour notre croyance aux objets extérieurs. Ces derniers sont réels en ce que les sensations qu'ils nous font éprouver nous apparaissent comme unies entre elles par je ne sais quel ciment indestructible et non par un hasard d'un jour. De même la science nous révèle entre les phénomènes

d'autres liens plus ténus mais non moins solides; ce sont des fils si déliés qu'ils sont restés longtemps inaperçus, mais dès qu'on les a remarqués, il n'y a plus moyen de ne pas les voir; ils ne sont donc pas moins réels que ceux qui donnent leur réalité aux objets extérieurs; peu importe qu'ils soient plus récemment connus puisque les uns ne doivent pas périr avant les autres.

On peut dire par exemple que l'éther n'a pas moins de réalité qu'un corps extérieur quelconque; dire que ce corps existe, c'est dire qu'il y a entre la couleur de ce corps, sa saveur, son odeur, un lien intime, solide et persistant; dire que l'éther existe, c'est dire qu'il y a une parenté naturelle entre tous les phénomènes optiques, et les deux propositions n'ont évidemment pas moins de valeur l'une que l'autre.

Et même les synthèses scientifiques ont en un sens plus de réalité que celles du sens commun, puisqu'elles embrassent plus de termes et tendent à absorber en elles les synthèses partielles.

On dira que la science n'est qu'une classification et qu'une classification ne peut être vraie, mais commode. Mais il est vrai qu'elle est commode, il est vrai qu'elle l'est non seulement pour moi, mais pour tous les hommes; il est vrai qu'elle restera commode pour nos descendants; il est vrai enfin que cela ne peut pas être par hasard.

Qu'on ne se méprenne pas à la vivacité de cette critique et qu'on ne croie pas que je fasse peu de cas des travaux de M. Le Roy. Tous les lecteurs de cette Revue connaissent le philosophe et l'écrivain; mais ce que tous ne savent pas, c'est qu'il a acquis une connaissance approfondie des sciences exactes et des sciences physiques et même qu'il a fait preuve de précieuses facultés d'invention mathématique. Non seulement j'ai la plus grande estime pour le talent de M. Le Roy, mais je ne repousse pas toutes ses conclusions. On m'a vu m'en rapprocher dans certains passages de cet article même; ce n'étaient ni des inadvertances ni des concessions oratoires. Ce que je répudie dans sa thèse, ce n'en est que la partie la plus paradoxale et la plus aventurée.

H. Poincaré.

LA

DIALECTIQUE DES ANTINOMIES KANTIENNES

> Spatii absoluti partes quoniam videri nequeunt et ab oculis à se invicem distingui, earum vice adhibemus mensuras sensibiles... nec incommodé in rebus humanis; *in philosophicis autem abstrahendum est à sensibus.*
>
> NEWTON (Princ. Math.)

SECONDE ANTINOMIE

1re PARTIE.

Dans une précédente étude[1] consacrée à la première des antinomies de Kant, nous nous sommes efforcé de dégager nettement les deux logiques, si différentes, de la pensée sensible et de la pensée pure; l'une obstinément attachée au phénomène, l'autre résolue à l'écarter, pour ne retenir, sous les noms d'énergie ou de force, que ses solides mais invisibles raisons. D'une part, le besoin sans fin de l'au-delà dans un progrès où l'image appelle l'image, et l'intuition, l'intuition; de l'autre, la borne imposée à un ensemble d'êtres et d'événements qui doivent constituer un tout fermé pour que les actions se transmettent, que les mouvements aboutissent, et que les causes, toujours rejetées, ne rétrogradent pas à l'infini derrière leurs effets.

Il ne paraîtra donc pas douteux à qui aura voulu nous suivre et accepter notre conception fondamentale, que l'infini et le fini tiennent, au-dessus des problèmes qu'agite la métaphysique, deux positions dominantes, et que ces positions ne sont nullement celles

1. Voir, dans la Bibliothèque du Congrès international de Philosophie (*Philosophie générale et Métaphysique*, p. 165-218), le mémoire relatif à la première antinomie.

qu'on est tenté de leur attribuer lorsqu'on s'en tient à l'opinion commune ou aux spéculations d'un vague éclectisme. L'infini, au sens d'indéfini — car l'infini achevé ne s'entend pas — est étroitement lié, non à l'absolu de l'être, mais au devenir des phénomènes. Le fini, au contraire, qu'on prend si souvent pour un mode inférieur de l'existence, implique avec la stabilité dans le réel, l'achèvement et la perfection. C'est la sphère des causes concrètes, des raisons efficaces, de l'être enfin qui a la force d'être, se pose lui-même et se suffit.

Nous voudrions aujourd'hui, en attendant de généraliser encore, montrer que la seconde antinomie kantienne conduit aux mêmes conclusions que la première. Seul le terrain diffère, bien que l'analogie soit grande entre l'*infiniment grand* de la première et l'*infiniment petit* de la seconde; mais le drame qui se joue de part et d'autre reste le même : mêmes acteurs, même lutte de pouvoirs intellectuels qui se rencontrent et se heurtent, et où l'on reconnaîtra sans peine la pensée *sensible* et la pensée *pure* [1]; même irréductible dualité dans leurs points de vue, leurs moyens d'action, leur dialectique tout entière; même recours aux deux idées fondamentales mais contradictoires du *fini* et de l'*infini*.

*
* *

Écoutons d'abord la raison pure; voici la thèse telle qu'elle est présentée dans la Critique.

Thèse.

« *Toute substance composée dans le monde l'est aussi de parties simples, et partout il n'existe rien que de simple ou qui ne soit composé du simple* ».

Preuve.

« En effet, si l'on suppose que les substances composées ne le sont pas de parties simples, alors, toute composition venant à disparaître dans l'esprit, aucune partie composée, et même (puisqu'il n'y a pas de parties simples) aucune partie simple, absolument rien, par conséquent, ne subsisterait; aucune substance, par conséquent encore, ne serait donnée. Ou bien donc, il est impossible que tout composé disparaisse par la pensée, ou bien, cette composition une fois anéantie par la pensée, quelque chose subsiste encore sans com-

1. Voir : « *Pour la Raison pure* » — « *les Conflits de l'imagination et de la raison* » par F. Evellin, Lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques (Alcan, 1901), pp. 1 à 7.

position, c'est-à-dire quelque chose de simple. Mais, dans le premier cas, le composé ne se formerait pas de substances, parce que la composition n'est, dans ces substances, qu'une relation accidentelle des substances, relation sans laquelle elles devraient exister comme des êtres subsistant par eux-mêmes. Or, comme ce cas contredit la supposition, reste donc le dernier, à savoir que le composé substantiel dans le monde se forme de parties simples. »

« D'où il suit immédiatement que toutes les choses du monde sont des êtres simples; que la composition n'est que leur état extérieur, et que, bien que nous ne puissions isoler ces substances élémentaires et les soustraire ainsi à leur état d'union, cependant la raison doit les concevoir comme les premiers sujets de toute composition, et, par conséquent, comme des êtres simples avant la composition. »

Telle est l'argumentation de Kant. Ici, pas plus que dans la précédente antinomie, nous n'hésitons à prendre le parti de la raison pure, et, qu'il s'agisse de division ou de multiplication, la thèse du fini, parce qu'elle est la sienne, sera la nôtre. Nous croyons donc que le composé implique le simple, et qu'il faut, si les choses se règlent sur les principes nécessaires de la pensée, qu'il n'existe rien que de simple dans l'univers.

Mais nous doutons que Kant ait mis ici au service de la raison une dialectique suffisamment forte, et il faut d'autant plus le regretter que, nulle part, dans les oppositions d'idées qu'il a signalées, l'antithèse n'est plus troublante, et n'a plus de chance de s'imposer aux esprits captivés par l'intuition.

Remarquons d'abord que le terme de *substance* est, comme nous dirions aujourd'hui, « tendancieux » parce qu'il fait préjuger une solution. Qui dit substance, en effet, dit *être en soi* et *pour soi*; or, on ne conçoit pas qu'un tel être soit, en son essence, multiple, et, s'il ne peut l'être, une *substance composée* doit se résoudre. Écartons donc le mot *substance*, et, dans l'énoncé du problème, mettons à sa place les mots *quantum réel*, *divisible réel*, qui, eux du moins, ne préjugent rien.

Ceci posé, nous croyons pouvoir réduire à l'argument suivant toute la dialectique de la thèse kantienne.

S'il est impossible, sans contradiction, de soutenir qu'un quantum réel se réduit à rien et ne vient de rien, il faut de deux choses l'une : ou que sa composition soit essentielle, ou qu'il se résolve en parties simples;

Or sa composition n'est pas essentielle;

Donc il doit se résoudre en parties simples.

Mais comment établir que sa composition n'est pas essentielle, et quelle preuve en donner? C'est, dit-on, qu'on peut la supprimer par la pensée. Nous répondons qu'on n'a ce droit que si on la suppose accidentelle, et c'est justement ce qu'on ne peut faire sans supposer ce qui est en question.

Descartes et, après lui, toute son école dont les ramifications furent si nombreuses, crut que le divisible réel qu'on nomme matière est essentiellement composé. Comment soutenir, après cela, que la thèse du composé essentiel est inconcevable, et, si elle se conçoit, comment l'écarter sans discussion?

Aujourd'hui même, mis en face de la thèse de la seconde antinomie, un partisan de la continuité matérielle ne manquerait pas de faire observer que lorsqu'on parle de « supprimer par la pensée toute composition », c'est qu'on se dit, sans en prendre nettement conscience, que le composé peut se dissoudre, et on ne fait cette supposition que parce qu'on sort, sans y prendre garde, de l'hypothèse où l'on entendait se placer.

Aussi bien le problème se pose-t-il aujourd'hui de telle sorte qu'il faut choisir, en ce qui concerne la composition de la matière, entre l'hypothèse mathématique et l'hypothèse physique. Dans la première, l'étendue impose sa loi à la matière qui partage dès lors son apparente divisibilité à l'infini; dans la seconde c'est la matière qui impose sa loi à l'étendue, et tend à y créer, avec une poussière d'éléments intelligibles, une sorte d'atomisme idéal. Entre ces deux doctrines nous n'entendons pas, dès maintenant, prendre parti, mais nous demandons s'il est possible de soutenir, surtout lorsqu'on est décidé à écarter la seconde, que la première ne mérite pas qu'on s'y arrête, et que l'évidence est à ce point contre elle qu'on peut regarder sa négation comme une vérité absolue, incontestable, une sorte de principe supérieur à tout examen.

En vain Kant insiste-t-il sur le pouvoir d'abstraction que possède l'esprit, et qui lui permet d'écarter de la considération d'un objet certaines circonstances qui dans la réalité l'accompagnent; il est trop aisé de répondre que l'opération ne se justifie qu'au cas où les circonstances dont on parle sont accidentelles. Si elles font partie intégrante de l'objet, si elles sont constitutives de son essence, vouloir les supprimer c'est introduire la contradiction dans la nature

qu'on observe, et la présenter à l'esprit comme intacte à la fois et mutilée et, par suite, comme semblable et dissemblable à elle-même.

Il est d'ailleurs visible, au premier regard, que Kant, dans la démonstration de sa thèse, n'est pas sans inquiétude sur la valeur de l'affirmation qui lui sert de base. « Si toute composition disparaît de l'esprit... », dit-il un peu timidement. Soit, en ce cas la preuve est faite, mais il n'y a là, en attendant, qu'une hypothèse. Kant poursuit : « Ou bien donc il est impossible que tout composé disparaisse pour la pensée, ou bien cette composition une fois anéantie par la pensée, quelque chose subsiste encore sans composition, c'est-à-dire quelque chose de simple. » Le dilemme n'embarrassera nullement un partisan décidé de l'antithèse; il choisira, sans hésiter, la première alternative, affirmera l'impossibilité radicale de la suppression qu'on propose, et demandera, avec tous les métaphysiciens qui prennent l'imagination pour guide, si l'on se représente clairement, en cette dissolution du multiple étendu, l'élément, qu'on croit pouvoir retenir et qui fuit toujours.

Il ne reste plus à Kant, semble-t-il, que la ressource de se retrancher derrière l'idée de substance pour battre en brèche la composition, selon lui accidentelle. « La composition, écrit-il, n'est dans le tout formé par les substances qu'une relation accidentelle des substances, relations sans lesquelles elles devraient exister comme des êtres subsistant par eux-mêmes. » Qu'est-ce à dire sinon que les *éléments* du *quantum* qu'il convient à Kant d'appeler *substances*, ont droit, de par ce nom même, gratuitement imposé, à une existence séparée et à une vie individuelle? Il est, certes, possible qu'il y ait des substances simples; il est même infiniment probable que rien d'autre n'existe dans l'univers; encore faut-il le prouver, et, pour le prouver, démontrer, ce qu'on n'a pas fait jusqu'à présent, que la composition n'est pas essentielle au quantum réel, et que l'esprit peut légitimement et rationnellement la dissoudre.

On s'étonne que, pour justifier son affirmation, Kant n'ait pas songé à s'emprunter à lui-même l'argument aussi simple que décisif qu'il avait présenté dans la première antinomie. Le fond du débat, qu'on veuille bien y réfléchir, n'a pas changé; c'est donc toujours l'impossibilité de l'infini achevé qui doit fournir la conclusion, et voici, selon nous, avec les transpositions nécessaires, la forme que pourrait revêtir cette impossibilité dans l'infiniment petit.

Si la composition est essentielle au quantum réel, au quantum donné

et achevé, jamais ne se rencontrera, dans la série des subdivisions de ce quantum, le simple ou indivisible qui seul peut y mettre un terme, et, dans ce cas, la série ne sera ni finie, puisque rien ne la limite, ni indéfinie, puisque, au moment où on la considère, elle est achevée; reste qu'elle soit infinie, c'est-à-dire, dans la stricte signification de ce terme, achevée et inachevable, ce qui est absurde. La composition n'est donc pas essentielle au quantum réel qui, dès lors, ne saurait se laisser subdiviser à l'infini.

Mais si ce quantum ne se laisse pas subdiviser à l'infini, il existe, dans la série de ses subdivisions, des composés derniers, et, s'il existe des composés derniers, il faut qu'il existe aussi des composants indivisibles, parce que les composés derniers qui, comme composés, doivent se résoudre, ne peuvent plus maintenant se résoudre, ainsi que les autres, en composés nouveaux.

Disons donc que les derniers composants d'un divisible réel ne peuvent être pour la raison qu'absolument simples et élémentaires, et ajoutons avec Kant qui, dans la donnée de sa thèse, doit se rencontrer ici avec Leibniz, que dans le monde, il n'existe et ne saurait exister que des unités ou monades, car si les premiers composés sont formés, à l'origine, d'éléments simples, un composé quelconque, dans la série des accroissements ultérieurs de la quantité, enveloppera, en même temps que les composés qui le précèdent et l'ont engendré, tous les éléments simples en qui finalement ils se résolvent comme en leur unique et définitive raison d'être.

C'est ainsi que dans une somme d'unités abstraites, celle qui représente le nombre 100, par exemple, on peut considérer des groupes de 10 unités au nombre de 10, de 5 unités au nombre de 20, de 2 unités au nombre de 50, mais qu'on devra toujours ramener ces groupes, si l'on veut aller au bout de l'analyse, aux unités primordiales qui les constituent et sans lesquelles il serait impossible ni de les former ni même de les concevoir.

Peut-être objectera-t-on dès maintenant que l'*un* n'est pas le *multiple*, pas plus que l'*inétendu*, l'*étendu*, et que si nous essayons de faire sortir l'un de l'autre, nous allons trouver devant nous, à notre tour, le principe de contradiction qui, peut-être aussi, nous barrera le chemin, en affirmant contre nous, selon la sagesse des vieux philosophes grecs, que « le contraire n'engendre pas son contraire »; mais le moment n'est pas venu de cette controverse; faisons seulement remarquer, en attendant que le cours de la discussion nous y

conduise, qu'une telle opposition n'est qu'apparente, et que c'est non la raison qui s'étonne ici et s'inquiète, mais la pensée imaginative, impuissante à se séparer du sensible. Celle-ci accepte à la rigueur le rapport du *multiple* créé à l'*un* qui le crée, parce que, pour elle, l'*un* lui-même, devenu sensible et relatif, est encore multiple, partant acceptable, mais elle se refuse à réduire l'*étendu* à l'*inétendu* parce que l'inétendu est rebelle à la division, parce qu'il ne se touche ni ne se voit, et que, ne pouvant le fixer sous son regard, l'imagination passe outre et l'ignore [1].

Cependant la raison pure, moins préoccupée d'un simple désir subjectif que de l'intérêt profond de la pensée, pourrait répondre dès maintenant que le rapport de l'*étendu* à l'*inétendu* n'est autre que celui du composé au simple, et que le simple, toujours ajourné par la faculté imaginative, ne saurait être rejeté à l'infini, sous peine de rendre impossible cette composition même dont il semble qu'on ne puisse se détacher.

Sans doute, par delà ces oppositions, apparaît déjà et se dessine un débat plus grave : celui du *discontinu* et du *continu*; mais on ne saurait l'aborder utilement que dans l'antithèse kantienne dont l'examen nous permettra de mieux comprendre la nature et de mieux mesurer aussi l'acuité du conflit.

Retenons cependant de cette étude sur la thèse de la seconde antinomie qu'à l'origine et au terme de tout composé, il faut, si l'on se conforme à la stricte logique de la raison pure, admettre une unité à la fois première et dernière : première, lorsque l'on compose, dernière, lorsque l'on divise, car ici, comme en tout ordre de spéculation, l'analyse et la synthèse doivent se correspondre et se confirmer. De l'infini rien ne vient, car la distance est infranchissable de ses abîmes sans fond à un commencement quelconque, et seul ce qui commence d'être peut se répéter lui-même pour former le multiple et entrer dans des composés ou dans des touts.

*
* *

Abordons l'examen plus intéressant, au double point de vue de la philosophie et de la science, mais aussi plus complexe et plus laborieux, de l'antithèse kantienne. Comme la thèse, on le sait, son

1. « Pour la Raison Pure », pp. 9-16.

auteur l'attribue à une raison divisée en elle-même et antinomique. Nous voulons, tout au contraire, rendre sensible en chacun de ses détails, le caractère purement imaginatif de l'argument qui va suivre, et montrer que c'est ce caractère qui fait sa physionomie propre, et l'oppose, trait pour trait, à la thèse que nous venons d'étudier.

Antithèse.

Aucune chose composée dans le monde ne l'est de parties simples et, nulle part, il n'existe rien de simple.

« Supposons (d'abord) qu'une chose composée (comme substance) le soit de parties simples. Comme tout rapport extérieur, par conséquent aussi toute composition de substances n'est possible que dans l'espace, il s'ensuit que le nombre des parties du composé est égal au nombre des parties de l'espace qu'il occupe; or l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espaces; par conséquent, chaque partie d'un composé doit occuper un espace. Mais les parties absolument premières d'un composé sont simples, par conséquent le simple occupe un espace. Or puisque tout réel qui occupe un espace comprend en lui une diversité dont les éléments sont en dehors les uns des autres, il est par le fait composé, et même, en temps que composé réel, il ne se compose pas d'accidents (car les accidents ne peuvent être extérieurs entre eux sans substances) mais bien de substances. Le simple serait donc alors un composé substantiel; ce qui est contradictoire[1]. »

1. Nous détachons ici de l'antithèse toute sa seconde partie qui vise, pour le nier, non plus le simple dans le composé où il entre, mais le simple isolément pris et vivant d'une vie à part comme l'âme humaine. Il y a là un problème de psychologie auquel nous ne saurions toucher de façon incidente et en passant, parce qu'il tient aux racines mêmes de la philosophie kantienne. Rien, d'après l'auteur de la Critique, n'a d'objectivité réelle que ce qui tombe sous la double loi du temps et de l'espace. Il est visible qu'une telle affirmation, si elle était prouvée, exclurait de la réalité, en même temps que l'âme humaine, la pensée et le vouloir, totalement étrangers à l'étendue; mais on peut établir, contre Kant, que la réalité de l'objet dans l'intuition sensible, loin d'être la seule, ainsi qu'il le croit, n'est à y regarder d'un peu près qu'une réalité relative et dérivée. Le philosophe est dupe d'une illusion; oublieux des profondes énergies de l'âme, et devenu, en quelque sorte, extérieur à lui-même, il ne peut plus se voir que derrière un voile d'événements, et en ces points seulement de sa surface intellectuelle où, toute action du dedans et du dehors venant expirer, il ne reste plus sous le regard que l'état inerte qui en résulte; phénomène saisissable, sans doute, mais éteint, visible mais infidèle expression de l'être invisible et de la vie. On peut dire que la philosophie de Kant, attachée surtout au point de

On nous permettra de préciser, et, comme eût pu le faire un scolastique, de « mettre en forme » l'argumentation de Kant. Elle tient tout entière dans le syllogisme suivant :

Si le quantum réel est dans l'espace, et que l'espace se divise en espaces toujours divisibles, il faut que le quantum réel se divise et se subdivise sans fin.

Or le quantum réel est dans l'espace, et l'espace se divise en espaces toujours divisibles.

Il faut donc que le quantum réel se divise et se subdivise sans fin.

Une telle conclusion suffirait évidemment à créer l'antinomie, car le quantum réel ne peut à la fois se résoudre en éléments dans la thèse et se diviser toujours dans l'antithèse; mais l'opposition d'idées se marque davantage encore et paraît plus saisissante, si, descendant les deux séries divisibles, l'une réelle, l'autre spatiale, on montre qu'au moment où la première aboutit à l'indivisible, la seconde demeure encore ouverte à la division. Le défaut de corres-

vue scientifique, est, plus qu'aucune autre, la philosophie du représenté et du sensible. Rien n'est pour elle que ce que révèle l'expérience, garantie unique de la certitude. Encore refuse-t-elle une valeur objective quelconque à toute autre expérience qu'à celle des sens. A ce point de vue et sur ce terrain, Kant nous paraît plus loin de la vérité et moins « *intérieur* » que ces Anglais contemporains dont les analyses franchement psychologiques font contraste avec la philosophie, étroite à sa base et comme figée en ses formules, du grand critique allemand.

Voici, d'ailleurs, la traduction de la partie psychologique de l'antithèse kantienne dans la seconde antinomie.

« La seconde proposition de l'antithèse : « dans le monde il n'existe rien de simple, » doit s'entendre ici en ce sens seulement que l'existence de l'absolument simple ne peut être prouvée par aucune expérience de perception, ni externe, ni interne, mais que ce n'est qu'une pure idée dont la réalité objective ne peut jamais être présentée dans une expérience possible, par conséquent, dans l'exposition des phénomènes, sans application et sans objet. Car, si nous supposons qu'il puisse y avoir pour cette idée transcendante un objet de l'expérience, l'intuition empirique d'un objet devrait donc être alors comme une intuition qui ne renfermerait absolument aucune diversité, et dont les parties extérieures les unes aux autres seraient réduites à l'unité. Or comme on ne peut pas conclure de la non-conscience d'une telle diversité à son impossibilité absolue dans l'intuition de l'objet, et comme cette conclusion est cependant nécessaire pour pouvoir affirmer la simplicité absolue, il suit que cette simplicité ne peut être conclue d'aucune observation quelle qu'elle soit. Et puisqu'alors quelque chose ne peut être donné comme absolument simple dans une expérience possible, mais que le monde sensible doit être considéré comme l'ensemble de toutes les expériences possibles, rien de simple n'est donc donné en lui.

« Cette seconde proposition de l'antithèse va beaucoup plus loin que la première; celle-ci ne bannit le simple que de l'intuition du composé, celle-ci l'exclut de toute la nature. C'est pourquoi elle n'a pu être démontrée par l'idée d'un objet donné de l'intuition extérieure (du composé), mais par son rapport à une expérience possible en général. »

pondance s'accuse alors et éclate. Le simple occupe un lieu étendu, et, s'il l'occupe, il est divisible, en dépit de la thèse qui garantit sa simplicité absolue, contrairement à sa nature propre, et en quelque sorte malgré lui.

Telle est l'étrange contradiction en face de laquelle nous place la logique de l'antinomie. On nous rendra ce témoignage que nous ne cherchons pas à en atténuer la portée. Il faut remarquer, en effet, qu'il s'agit bien, dans la thèse et dans l'antithèse, du même composé. Réel ici et là, il résiste ou ne résiste pas à la division selon les modes d'argumentation qu'on emploie, et il semble que, de part et d'autre, l'argumentation soit serrée, précise, irrésistible.

Pourtant, à considérer d'un peu plus près ce duel d'idées, un doute ne tarde pas à surgir dans l'esprit, et nous sommes amenés peu à peu à croire qu'entre les deux dialectiques rivales la partie n'est pas aussi égale qu'elle le paraît tout d'abord. Notons, en premier lieu, que c'est le seul examen de sa nature propre qui permet de conclure, dans la thèse, que le composé réel doit s'épuiser; l'antithèse, au contraire, introduit dans le problème un élément nouveau lorsqu'elle place le composé dans l'espace; et c'est pour cela peut-être, et pour cela seulement, qu'il apparaît alors divisible à l'infini.

On peut répondre, à la vérité, que la considération de l'espace n'ajoute rien effectivement à la notion de composé tel que le présente la thèse; que ce composé, dès qu'on le donne, implique l'étendue, et que c'est une simple analyse que nous faisons lorsque nous le plaçons dans l'espace. Si large et si discutable que soit une pareille concession, admettons qu'en ce cas aucun acte synthétique ne s'est produit. Reste à savoir si l'espace où nous plaçons le composé est en *tout état de cause et nécessairement divisible à l'infini.* Kant l'affirme sans le prouver. Pour rendre son affirmation plausible, il lui eût fallu démontrer, tout d'abord, que le seul espace concevable est l'espace imaginatif ou géométrique. Or, il ne l'essaie même pas. Là est pourtant toute la question, et voici, dès lors, le dilemme qu'il est permis de lui opposer :

Ou la divisibilité de l'espace n'est qualifiée d'infinie qu'avec restriction et sous réserve, celle d'une *limite*, par exemple[1], et alors

1. C'est ainsi que, dans « l'Achille », les deux séries qui répondent aux portions de l'espace parcourues par les deux mobiles, ont, bien qu'infinies en apparence, une limite ou un terme qui est précisément le point où les mobiles se rencontrent. Un progrès qui se termine ne saurait être rigoureusement infini; c'est l'évidence même.

on ne peut plus soutenir que la divisibilité à l'infini de l'espace soit absolument et rigoureusement démontrée. Il est clair en effet que, là où pénètre l'idée de limite, le fini y entre avec elle. L'infini qu'on nous propose n'est donc qu'un infini d'apparence ou de surface, un infini fictif, infini pour nous, non en soi. *Or c'est en lui-même, c'est objectivement que l'infini doit être tel pour que l'antithèse puisse se soutenir.* Si la division, de façon ou d'autre, ici ou là, sans que nous puissions savoir où ni comment, rencontre un terme, il suffit; l'infinie divisibilité n'est plus qu'illusoire et par cela même l'antithèse tombe.

Ou, au contraire, on croit pouvoir affirmer, en toute rigueur, que l'espace est toujours divisible, et alors une distinction devient nécessaire. Autre, en effet, est l'espace qu'il semble qu'on puisse, à volonté, faire croître ou décroître, et autre, l'espace défini et déterminé en ses parties qu'occupe un corps lorsque ses éléments coexistent sans intervalles.

Le premier peut être revendiqué par le géomètre qui, dans l'intérêt de ses constructions et de ses calculs, se donne volontiers l'illusion d'une divisibilité sans limites. Il appartient à l'imagination et n'obéit qu'à son appel, toujours prêt à lui fournir le sensible étendu où elle se meut; le second est l'œuvre du physicien qui, plus près de la réalité et continuellement tourné vers elle, ne veut voir l'espace que modelé sur les choses et ajusté à ce qu'il peut contenir.

Pour le géomètre, une portion d'étendue est la souplesse et la mobilité mêmes; pour le physicien, c'est le lieu exact du corps qui s'y adapte, et qui y trouvera toujours sa place, s'il ne s'est pas lui-même modifié; on n'y peut plus admettre ni croissance ni décroissance, ni expansion, ni contraction. Un tel espace est rigide, immobile.

Et maintenant comment confondre deux conceptions si différentes? Lorsque Kant affirme la divisibilité à l'infini de l'espace, il n'a en vue, évidemment, que l'espace qu'on imagine, et sa pensée n'évolue que dans le possible, avec ce qu'il comporte d'indéterminé et d'arbitraire; mais l'espace réel, l'espace que chacun de nous occupe et où il se meut, ne peut être, à chaque instant, que tel ou tel, selon le volume du corps qu'on y considère, et, par suite, il ne se conçoit plus que comme déterminé en lui-même et comme fini. Dans l'hypothèse contraire, en effet, comment épuiser la plus petite de ses fractions? Quel moyen aurions-nous de nous y mouvoir, d'y avancer ou d'y reculer?

La distinction qui s'impose ici est d'ailleurs toute naturelle. Qu'on fasse de l'espace un *a priori* ou un *a posteriori*, un *cadre* ou un *décalque*, on ne saurait l'y soustraire. *Cadre*, se ressemblera-t-il à lui-même, s'il doit s'ajuster, dans l'expérience, à l'intuition d'un continu uniforme, ou se prêter, dans la réalité, à la multiple individualité de l'élément? *Décalque*, donnera-t-il lieu à une conception identique, s'il a été emprunté aux formes étendues parmi lesquelles nous vivons, ou à ces unités sans dimensions que la raison pure place à l'origine comme au terme des composés?

L'espace sensible répond à l'apparence; au réel il faut que réponde, proportionné à lui, modelé sur lui, l'espace réel. Confondre ces deux points de vue, c'est s'engager dans un problème insoluble et condamner la raison à n'en pas sortir indemne. Étranges vicissitudes que celles de la pensée philosophique, et qu'à certaines époques elle semble se désintéresser des grandes lignes de la méthode! Nous nous épuisons, depuis des siècles, à chercher le réel sous le sensible, et quand nous croyons l'avoir trouvé, action ou force, nous nous empressons de lui donner pour réceptacle une forme d'espace qui, précisément parce qu'elle est adaptée au sensible, exclut le réel. Étonnons-nous après cela de rencontrer sur notre chemin l'antinomie inévitable, l'antinomie que nous avons créée nous-mêmes!

Il faut, c'est l'évidence même, ou tout réduire au sensible continu, et se contenter alors de la forme d'espace continu qui lui convient, ou expliquer le sensible par le réel, et concevoir pour la réalité qu'on introduit dans le problème un cadre d'espace nouveau qui s'y ajuste.

Aidons-nous d'une comparaison : je suppose un spectateur placé en face de points lumineux, qu'il n'aperçoit que de loin et sous la forme d'une ligne de lumière. Va-t-il soutenir qu'aucun de ces points, dont on lui parle et qu'il ne peut voir, n'a le droit d'exister, et cela sous le prétexte que toute longueur prise sur la ligne lumineuse, quelque petite qu'on l'imagine, le déborderait toujours? S'il raisonnait ainsi, il serait facile de lui expliquer que la continuité de la ligne qu'il aperçoit n'est qu'une apparence, que cette continuité ne vaut et n'est utile que dans le sensible, qu'elle recouvre une discontinuité réelle qui l'explique, et qu'en cette discontinuité, la place du point lumineux ne peut être, pour la raison, qu'inétendue comme lui. C'est par ces considérations et d'autres semblables qu'on essaie-

rait de lever pour lui une opposition toute naturelle et même nécessaire entre ce qui paraît et ce qui est.

Mais, dans une telle hypothèse, objecterait sans doute notre spectateur, les points lumineux sont séparés, tandis que les éléments de l'espace réel sont, d'après vous, contigus. Nous n'en disconvenons pas, et c'est par là, évidemment, que la comparaison cloche. Mettons donc de côté les symboles, et serrons de plus près la réalité.

Soit une ligne composée d'éléments dynamiques juxtaposés sans intervalle[1]. A nos sens imparfaits elle apparaîtra continue, et cependant ses parties élémentaires n'en seront pas moins distinctes, parce que, si l'hypothèse qu'on vient de faire les juxtapose, leur réalité même les empêche de se pénétrer et de se confondre.

Ainsi s'expliquent, à des points de vue divers, la *continuité* géométrique et la *contiguïté* physique.

J'imagine maintenant un mobile que, pour plus de simplicité, je suppose indivisible, mais qu'on peut étendre en longueur, comme un minuscule bâtonnet, à la condition de ne considérer en lui que le point par où le mouvement doit commencer et auquel, évidemment, est suspendu tout le problème.

Le mobile, ainsi défini, peut se poser, lui ou son extrémité antérieure, car il y aura alors exacte coïncidence, sur l'élément dynamique qui marque l'origine de la ligne, puis, successivement, sur les éléments dynamiques *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, qui la constituent. Il paraîtra alors qu'il trace, comme à la craie, une ligne en tout semblable à la ligne dynamique qui le soutient et qu'il parcourt, avec cette seule différence que les éléments de la ligne nouvelle n'auront plus, comme les premiers, la force d'être, la vertu essentielle d'agir et de réagir.

Et maintenant, quelle idée faut-il se faire de la ligne ainsi tracée? Ce n'est, certes, pas une ligne *dynamique* puisqu'elle est vide d'énergie; ce n'est pas davantage une ligne *imaginative*, purement abstraite et idéale. On peut l'appeler *réelle*, et elle l'est en ce sens, au moins, que le réel qu'elle côtoie et à qui elle est assujettie, lui impose nécessairement ses exigences. Qn'on la compare, en effet, à la ligne dynamique dont elle est issue : même longueur de part et d'autre, et aussi même mode de génération, même nombre de parties constitutives; j'ajoute que ces parties ont emprunté aux parties dont

1. Nous ne doutons pas que le lecteur ramène aisément au cas que nous envisageons et qui est le plus simple, le cas où l'on supposerait des intervalles, ces intervalles devant être précis et définis.

elles sont le décalque une sorte d'*impénétrabilité relative*, et qu'incapables d'agir ou de réagir sur des termes extérieurs, elles maintiennent, du moins, leur individualité propre, en refusant de se pénétrer les unes les autres et de se confondre.

Ceci posé, la ligne que nous appelons *réelle* ne peut se concevoir que comme le total des longueurs minimes qui la composent, ou, pour aller jusqu'au bout de notre pensée, des éléments en qui les longueurs minimes doivent elles-mêmes se résoudre. Il y a donc place chez elle pour toute ligne dynamique qui n'excédera pas le nombre de ses parties; une ligne dynamique plus longue la déborderait nécessairement, parce que la ligne réelle, différente en cela de la ligne imaginative, est rigide en ses éléments et ne se dilate pas [1].

Généralisons, et de la ligne dynamique passons à un composé dynamique quelconque. Tout corps, qu'il s'agisse de matière organisée ou de matière brute, a un volume qui est le sien propre, et ne saurait, pas plus que lui-même, diminuer ou grandir. Seul peut diminuer ou grandir, au gré de l'imagination, ce que ne détermine et ne fixe plus la réalité.

Peut-être saisit-on mieux maintenant notre pensée, et voit-on plus clairement que l'espace, selon le point de vue d'où on le considère, se dédouble. Pris du dehors et abstraction faite de l'être, il se montre continu et infini; en lui-même et comme lieu de la réalité [2], il ne peut plus être qu'une multiplicité de contigus définis en nombre.

Et l'un ne peut se passer de l'autre; l'un recouvre l'autre, comme le phénomène la réalité, comme, tout à l'heure, la ligne de lumière les points lumineux, ou, pour en parler plus exactement, comme la ligne résistante du physicien, les unités de résistance juxtaposées sans intervalle.

Or, pour résoudre l'antinomie, telle que l'a présentée Kant, il

1. Il n'est qu'une unité de mesure qui soit fixe à la fois et absolue : celle du *minimum de longueur* attaché à la coexistence d'éléments contigus. Imaginons que la terre et tout ce qu'elle porte double soudain de volume; le rapport des grandeurs ainsi dilatées restant le même, nous serions probablement dupes de l'apparence, mais il est clair qu'en ce changement les minimes longueurs seraient demeurées identiques, et que le nombre d'unités de mesure, par exemple, qui séparent le centre de la terre de celui de la lune ou du soleil n'aurait absolument pas varié. Ainsi, et ainsi seulement, la science est affranchie du mobile et du relatif.

2. On remarquera que c'est précisément comme *lieu de la réalité* que Kant conçoit l'espace dans l'antinomie; il ne peut donc lui attribuer la divisibilité sans fin.

suffit précisément de supposer, au-dessous de l'espace qu'aperçoivent nos yeux, un espace formé non plus de composés sensibles, mais de parties simples, un espace tissé d'unités élémentaires, comme pourrait l'être une trame, d'invisibles fils.

Cet espace est l'*espace réel*, l'*espace fini* [1].

Hypothèse, va-t-on dire. — Hypothèse, soit, à condition qu'on laisse à ce terme toute sa valeur. Nous ne demandons, pour le moment, rien de plus. S'il est seulement permis de supposer un espace autre que l'espace sensible, l'antinomie n'est plus rigoureusement établie, puisqu'on y a omis un élément de solution, et, si l'antinomie n'est plus rigoureusement établie, elle n'existe plus.

Vraisemblablement on insistera : — L'espace réel est moins qu'une hypothèse, c'est une chimère. — Et la preuve? Nous ne le jugeons tel, sans doute, que parce que l'espace sensible est le seul qui se déploie sous nos regards, et apparaît comme étalé à l'infini devant nous. — Il est inconcevable — Dites plutôt inimaginable, et alors qu'importe? Faut-il donc croire que seul peut exister ce que l'imagination se figure, et allons-nous, par exemple, nier la contiguïté des éléments sous le prétexte qu'elle est irréprésentable? Mais si elle se représentait, nous sortirions de l'hypothèse et nous serions rejetés dans l'apparence. Le géomètre peut exclure une telle conception de sa donnée imaginative, bien qu'il soit permis de soutenir que l'idée qu'il se fait du mouvement paraisse en certains cas l'impliquer, mais il n'a point à imposer sa loi dans un milieu qui n'est pas le sien, et refuser au réel ce que le sensible refuse pour l'unique raison que le sensible le refuse, c'est supposer l'unité de l'espace, qui est précisément la chose en question.

— L'espace réel, dit-on encore, manque de mobilité et de souplesse. — Nous n'y contredisons pas et nous savons que les parties qu'on y peut considérer se refusent à un contenu indéfini; mais quoi de plus rationnel s'il s'agit d'une forme d'espace conçue en vue du réel et ajustée à ses exigences? Il est clair qu'on n'y saurait mul-

1. Sans doute il est difficile de concevoir la disposition des parties élémentaires et comme la ponctuation intérieure dans un tel espace. Peut-être ne se trouve-t-il rien, dans le lieu réel, qui soit absolument régulier ou symétrique, peut-être même les tracés y sont-ils aussi capricieux que complexes; mais de là à conclure que l'idée d'une possibilité prédéterminée de parties y soit illusoire, il y a loin. On ne saurait nier, dans le composé physique, les rapports précis et les groupements définis d'atomes. Comment donc tenir pour impossible, dans le *décalque*, ce dont on a affirmé l'existence, dans la réalité substantielle de l'*original*?

tiplier, au gré de l'imagination, les places à prendre, et ce n'est que dans le pur intelligible, ou plutôt en rêve, qu'on oserait affirmer que le volume occupé par une goutte d'eau puisse suffire à un océan. L'espace réel est incompressible, et il doit l'être.

C'est une objection analogue qu'on fait souvent lorsqu'on dit que l'espace réel est impropre au calcul. — Au calcul relatif, sans doute, et le contraire serait inexplicable, puisque l'élément est posé comme absolu; mais le calcul relatif, le calcul qui est le nôtre n'est qu'un calcul imparfait où entrent à la fois et comme à doses égales le connu et l'inconnu; le connu, puisque nous créons nous-mêmes à notre usage des unités de mesure dont les dimensions sont évaluées approximativement, sinon exactement définies; l'inconnu, puisque les éléments de ces unités collectives et artificielles nous échappent et nous échapperont toujours. Si le monde, ainsi que le voulait l'auteur de la Monadologie, est formé d'unités indivisibles, le monde est réellement un nombre, nombre certain et défini, dont seul a le secret celui qui mérite seul le nom de calculateur, parce qu'il l'a conçu et réalisé.

Mais pénétrons plus avant dans le problème, et pour savoir plus sûrement ce qu'il faut penser de la possibilité d'un espace réel, cherchons à préciser le sens qu'il convient d'attacher à l'idée d'espace, très nette en apparence, mais, parce qu'elle est usuelle, flottante et mal définie.

On s'imagine assez souvent, tant l'esprit humain est porté à réaliser des abstractions, que l'espace possède, en lui-même et indépendamment du concept que nous nous en faisons, une sorte de vague existence, subtile, impalpable, partout diffuse. C'est un milieu, et un milieu non seulement idéal, comme il faudrait l'entendre, mais réel et analogue à l'eau, à l'air, à la matière raffinée et presque idéalisée de l'éther. On lui prête alors des déterminations d'un caractère objectif, forme, rayon de courbure, etc., et ces déterminations une fois posées doivent demeurer, pense-t-on, immuablement attachées à son essence. Un milieu comme l'eau, comme l'air, étant, en effet, ce qu'il est, ne saurait, au gré de la pensée imaginative, changer de nature et devenir autre que soi. Ainsi de l'espace. Il a ses lois, ses propriétés, son mode d'existence; il s'appartient, et comme nous croyons le percevoir, sous sa forme sensible, tel qu'il est, nous nous refusons le droit d'imaginer à côté de lui, un espace nouveau, un espace créé de toutes pièces avec des attributs différents des siens, et qui même le contredirait partiellement.

Tel est le point de vue où l'on se place, sans qu'on s'en rende compte, lorsqu'on traite de chimérique un espace autre que l'espace imaginatif avec sa continuité nécessaire et sa divisibilité sans fin. Il semble alors que l'espace qui a pour lui le témoignage positif des sens et la possession immémoriale subit une véritable tentative d'usurpation; et il paraît naturel qu'il réagisse, au nom de son individualité propre, contre la violence que voudraient lui faire des attributs étrangers et importés du dehors.

La vérité que nous allons demander à l'analyse est bien différente. Et d'abord, il est certain, et pour d'élémentaires raisons, que l'espace n'existe point au même titre et de la même existence que les réalités qu'il enveloppe ou peut envelopper. Une telle existence, en effet, exigerait, à son tour, une place pour la contenir, et cette place, qu'on recule encore ou qu'on s'arrête, ne serait, en définitive, autre que l'espace lui-même, vase et réceptacle de l'être, privé d'être néanmoins, et impuissant à se poser seul.

Disons donc que l'espace, à l'analyser exactement, n'est qu'une *conception de la pensée*. Encore faut-il ajouter que cette conception est presque tout entière négative, parce qu'elle ne s'entend bien, on le verra, et ne peut, en conséquence, se définir que par le *manque* ou la *privation*.

Deux éléments idéaux, en effet, entrent et s'unissent dans la notion totale d'espace : l'*ordre* et la *pénétrabilité*. Concevez, avec Leibniz, un *ordre* donné de coexistences; imaginez des termes d'autant plus voisins et proches du contact, c'est-à-dire de l'action immédiate, que les termes qui les séparent sont moins nombreux; vous aurez la notion d'espace, à une condition toutefois : c'est que les termes ainsi comparés ne soient qu'idéaux, et par suite absolument *pénétrables*. Dans le cas où cette condition manquerait, il est clair que nous nous trouverions en face d'un quantum réel, et non du réceptacle qui le contient et qui est, répétons-le, d'ordre purement intelligible.

Des *coexistences vides d'être*, des *places en nombre fini ou indéfini*, *déterminé* ou *indéterminé*, selon le point de vue rationnel ou imaginatif où l'on se place, voilà, semble-t-il, tout l'espace avec les deux pôles qu'il présente d'abord à la pensée : *ordre possible*, *pénétrabilité absolue*.

Mais de ces deux concepts qui paraissent lui constituer une nature, l'un ne lui appartient qu'accidentellement, l'autre est purement négatif; c'est ce qu'on se propose maintenant de faire voir.

Et d'abord, l'*ordre* dans le vide d'être, l'ordre dans le rien absolu est-il concevable? Il faut, s'il s'y rencontre, qu'il soit importé du dehors ou par la réalité qui l'y dessine ou par l'esprit qui l'y crée. Il n'est donc pas inhérent à son essence. La *pénétrabilité*, au contraire, est la propre nature de l'espace, si l'on ose appeler nature une condition qui précisement l'exclut. C'est la pénétrabilité, en effet, qui distingue l'espace de tout ce qui dans le monde sensible n'est pas lui. Il semble tendu comme une toile devant nos regards; mais non; il n'en a que l'apparence; il n'en est que l'illusion. Ouvert à toute existence autre que celle qu'on lui suppose, il n'est, en définitive, que dans et par ce qui n'est pas lui.

L'être est force, et la force est impénétrable. Au contraire, qui ne le voit? la pénétrabilité est pur néant. Elle accepte tout, se prête à tout; tout être, toute force peut l'occuper.

Aussi est-ce en vain qu'on chercherait, dans l'analyse de l'idée d'espace, une loi qui lui soit propre, une tendance, si vague ou si obscure qu'on l'imagine, qui jaillise de sa nature pour l'exprimer. Cette loi, cette tendance, si elle existait, pourrait être favorisée ou contrariée; or rien de tel n'apparaît dans une essence qui est l'indifférence même, et qu'on ne saurait comparer qu'à cette matière de la philosophie grecque prête à s'offrir à tous les contraires et à tout subir.

Que signifie donc cette extraordinaire exigence de l'infinie divisibilité qui domine toute l'antithèse de la seconde antinomie? Croit-on que l'espace soit doué d'une sorte de vouloir réel avec lequel le vouloir même du dehors devrait compter? Vouloir étrange, en vérité, et qui pourrait tout, jusqu'à l'absurde, puisque, dans sa rencontre avec la réalité extérieure, il lui serait donné de dissoudre le simple et de diviser l'indivisible. Nul, s'il y réfléchit, ne sera dupe d'une semblable illusion, et telle ne saurait être, on peut le croire, la pensée de Kant.

Pour lui comme pour nous, sans doute, c'est, non une loi de l'espace, mais une loi de l'esprit appliquée à l'espace, qui impose, dans l'antinomie, la divisibilité sans fin. Que vaut donc cette loi de l'esprit? Il faut, pour répondre, faire un pas de plus dans l'analyse.

L'espace, avons-nous dit, n'a de semblant d'existence que par ce qui entre en lui, venant du dehors. Or, dès le premier coup d'œil, le dehors pour l'espace apparaît double : d'un côté, des formes sensibles, produit de la pensée imaginative, de l'autre, des réalités élémentaires, produit de la pensée pure; ici l'ordre mathématique, fondé sur le continu des perceptions, avec ses progrès et ses dimi-

nutions insensibles; là, au contraire, l'ordre qu'on pourrait appeler physique, créé par le discontinu ou, pour parler plus exactement, par la *contiguïté non visible d'éléments distincts.*

On peut défier l'observateur le plus minutieux de trouver autre chose, dans le champ de l'espace, que les deux ordres de coexistences dont nous parlons; elles suffisent à la vie de l'esprit, mais elles lui sont toutes deux indispensables, et l'on ne saurait supprimer l'une d'elles sans mutiler la connaissance et rendre d'avance toute antinomie insoluble.

Selon donc qu'on introduit, dans la notion vide et le contenu inerte de l'espace, l'un ou l'autre de ces éléments opposés entre eux, on *force*, en quelque sorte, l'espace à différer de lui-même, et à présenter deux aspects contraires. Y a-t-on fait pénétrer la grandeur imaginative, la grandeur mobile et continue du géomètre, on y a fait pénétrer avec elle la divisibilité illimitée; y veut-on faire entrer, au contraire, le quantum déterminé, le quantum défini en ses éléments du chimiste ou du naturaliste, il faut y faire entrer en même temps, et de nécessité absolue, les idées d'origine et de limite.

Ce que, dans cet ordre de conceptions, il importe surtout de bien comprendre, c'est qu'en postulant, à côté ou au-dessous de l'espace sensible, l'espace que nous appelons espace réel, nous ne faisons rien que ne justifie la donnée du problème et que nous n'ayons le droit absolu de faire. Il ne faut pas dire, en effet, que nous introduisons alors l'élément dans un espace préformé et comme ajusté d'avance à sa nature; ce qui est vrai, et seul vrai, c'est que nous créons avec l'élément, dans un milieu neutre, une loi d'organisation intérieure qui sera tout le positif de l'espace réel.

La qualification à donner à une forme d'espace dépend, en définitive, du point de départ qu'on a pris, et de l'harmonie qu'on a réalisée en demeurant fidèle au point de départ. Par exemple, si l'on s'est placé dans la donnée du continu, en la respectant autant que possible, on a organisé l'espace imaginatif, qui est l'espace du géomètre, *le seul où l'on calcule*; dans la donnée contraire, pourvu qu'on y soit demeuré fidèle, c'est l'espace réel qu'on a construit, l'espace du physicien ou du métaphysicien, le seul où sans contradiction l'on se meut, *le seul où l'on circule.*

Ces explications fournies et ces prémisses posées, revenons à l'argument de l'antithèse dans la seconde antinomie kantienne. On peut le condenser dans la formule suivante :

« *Si l'espace et la réalité se pénètrent, il faut, puisque l'espace est divisible sans fin, que la réalité qui lui répond soit divisible sans fin; ce qui est la négation même de la thèse* ».

Nous pourrions répondre :

« *Si l'espace et la réalité se pénètrent, il faut, puisque la réalité se résout en indivisibles, que l'espace qui lui répond se résolve en indivisibles comme elle, ce qui est, au contraire, la confirmation de la thèse* ».

Cette façon de raisonner, qui nous donnerait raison à bon compte, ne nous paraît ni pire ni meilleure que celle que nous critiquons, parce que, dans l'un et l'autre cas, le principe d'harmonie intérieure, que nous estimons nécessaire, est violé. Nous ne pouvons ni plier l'élément à une loi de divisibilité qui, en dépit de sa nature, le dissout, ni sacrifier à l'élément la divisibilité sans fin que réclame le continu. Il n'existe, selon nous, qu'une solution rationnelle de l'antinomie, celle qui, séparant les deux domaines qu'elle confond, modèle chacun d'eux sur des conceptions différentes et les rend ainsi habitables aux principes qu'on a résolu d'y introduire. Je suppose, par exemple, qu'on y ait placé le continu sous la forme d'une ligne géométrique, la divisibilité y devra paraître illimitée, parce que jamais ne se rencontrera aucune raison de suspendre la division et de s'arrêter. Si c'est, au contraire, sous la forme d'une ligne physique, le discontinu qu'on y a posé, des considérants d'ordre nouveau se présentent aussitôt à l'esprit, et, avec le réel, il faut admettre, à titre de conséquence nécessaire, la divisibilité limitée et l'élément.

Nous voilà ramenés à la dualité inévitable que partout nous avons rencontrée sur notre chemin : celle du *rationnel* et du *sensible*. La raison toujours requiert le fini; l'imagination, toujours l'indéfini; ici l'hypothèse nécessaire d'un réel objectif qui limite l'essor de l'esprit; là, le besoin de se mouvoir en un milieu subjectif, souple et prêt à tout, que divise et recrée sans fin la pensée.

C'est là, on le pense bien, une distinction à laquelle se refuseront les partisans d'une doctrine qui nous enferme dans le phénomène et nous refuse tout aperçu sur le réel. Le kantisme est, avant tout, une philosophie imaginative, et l'imagination ne se repose que dans le continu, étoffe dont est fait l'espace sensible.

Aussi, quelque vraisemblable que soit pour nous l'hypothèse d'un espace dont les principes de la mécanique et de la physique

nous permettront plus tard d'établir la nécessité, nos adversaires, n'en doutons pas, la tiendront pour d'autant plus suspecte qu'elle n'offre rien de sensible et est fondée sur la conception d'invisibles éléments : si donc nous ne disposons pas d'autres moyens que ceux dont nous avons usé jusqu'ici, s'il ne nous est pas possible de transporter le débat sur un terrain nouveau, nous allons nous trouver de part et d'autre enfermés et comme cloisonnés, sans possibilité d'en sortir, dans deux affirmations contraires, selon que nous aurons admis ou rejeté une hypothèse qui ne comporte pas de preuves directes. L'antinomie sera contestée, ébranlée peut-être; faute d'une argumentation qui oppose à nos adversaires l'évidence indiscutable d'un fait, elle ne sera pas résolue.

*
* *

Essayons donc d'oublier un moment ce que nous avons dit de l'hypothèse d'un espace réel, aussi nécessaire au physicien que l'imaginatif au géomètre; la théorie que nous en avons esquissée nous sera prochainement utile. En attendant laissons à nos adversaires le choix des armes et du terrain; acceptons la situation avantageuse qu'ils entendent prendre en s'enfermant dans la conception de l'espace sensible; faisons de cet espace, sans plus d'objections ni de réserves, la base unique de la discussion qui va suivre, et appelons-le, pour simplifier, toutes les fois qu'il n'y aura aucun risque de malentendu, espace tout court.

Large est la concession. Voici maintenant la gageure que l'on croit pouvoir tenir :

C'est dans cette donnée même, dirons-nous aux partisans de l'antithèse kantienne, c'est, dans le milieu défini et accepté par vous, que nous voulons établir contre vous, à titre de fait et de façon positive, que l'indivisible idéal, que le *point* a sa place, et, s'il en est ainsi, l'élément réel qui coïncide avec lui ne peut plus être exclu du milieu spatial que vous prétendiez lui fermer. Allons plus loin : l'indivisible que vous croyez devoir nécessairement exclure d'un espace toujours formé d'espaces, s'y rencontre, au contraire, toujours et partout. Il vous faudra donc le reconnaître : il n'est pas de place dans l'espace, tel que vous le concevez vous-mêmes, où ne soit réfutée, à chaque instant, et mise à néant par une affirmation nécessaire de la science, cette assertion de l'antithèse kantienne que vous

faites vôtre, lorsque vous soutenez que, dans le continu de l'espace, l'élément réel n'a point d'accès.

Au but que nous nous proposons suffira une analyse exacte de l'espace sensible. Rien n'est plus à craindre, en ce sujet si délicat et si complexe, que les conclusions hâtives; ne laissons donc échapper aucun des éléments qui entrent dans la donnée du problème et doivent concourir à sa solution.

On se contente d'ordinaire lorsqu'on essaie de définir l'espace imaginatif, de mettre en relief le plus important de ses caractères, et l'on n'y voit plus alors, l'imagination aidant, qu'une *continuité pure* où l'élément se refuse à pénétrer.

Mais la continuité pure n'est pas tout l'espace, même sensible, et, pour le montrer, il suffit de la faire connaître, telle qu'elle est en elle-même, et sans addition d'aucun caractère adventice et étranger.

Qu'est-ce donc que la continuité? On ne nous en demandera pas une définition précise : le continu fuit, semble-t-il, devant la pensée inhabile à le saisir. Qui dit *continuité* dit *indétermination et devenir*, et même, si l'on entend rester dans les limites de cette notion, *indétermination absolue*, *devenir sans fin*. Le continu est, dans l'espace, l'élément de mouvement et de jeu; rien de défini, rien d'arrêté; nul cadre, nul tracé, nul point de repère. Il est impossible d'y voir autre chose qu'un vague pouvoir d'augmentation ou de diminution qui est la loi même de la pensée lorsqu'elle se donne pour matière la grandeur, et dont Kant paraît avoir bien compris le caractère tout subjectif, puisqu'il en fait une simple forme de l'intuition sensible. Le continu, comme continu, le continu en son essence, c'est l'esprit s'affirmant librement en face de la quantité pour la faire croître et décroître, la dilater au besoin ou la condenser, en contraignant ses parties devenues dociles, tantôt à se multiplier comme d'elles-mêmes, tantôt à se réduire et à se pénétrer les unes les autres.

Ainsi compris, le continu, toujours visible aux yeux, toujours présent à l'imagination, est pourtant ce qu'il y a de plus inexplicable et de plus irrationnel dans l'idée d'espace. Matière indistincte et confuse, il ne laisse apparaître qu'une loi presque mécanique de la pensée travaillant loin du réel, loin du sensible même qui veut encore, pour être perçu, détermination et figure, dans un milieu qui est le pur indéterminé.

Une telle donnée, si on la substitue à l'idée totale d'espace sen-

sible, suffira-t-elle à l'antinomie? Le devenir tout seul et sans mélange de quoi que ce soit fournira-t-il à l'antithèse kantienne la divisibilité toujours renaissante dont elle a besoin? nul doute; mais est-il nécessaire de faire remarquer que l'espace réduit au continu n'est plus l'espace, et qu'alors, privé de toute forme, il ne présente que le simulacre indivis et effacé de lui-même? En vain y chercherait-on une figure précise ou un dessin net. Nul tracé, quel qu'il soit, n'y est plus possible, tant le continu se montre rebelle à la détermination. Quel pourrait donc être alors son usage, et à quel calcul l'appliquer? En quelle partie de sa vague nature trouver une limite, un point de départ, une unité de mesure? Ce n'est plus ni l'espace du géomètre, ni même l'espace du vulgaire, où viennent se confondre deux points de vue qui s'opposent, et qui apparaît à la fois, fixe et mobile, fini et infini. C'est l'infini pur et simple, l'insaisissable infini d'où rien ne sort.

L'espace non mutilé, l'espace tel qu'il est en sa matière et en sa forme, trouve toujours, au contraire, de quoi répondre à toutes les exigences de la mesure et du calcul. C'est qu'il se laisse, pour des raisons que nous comprendrons mieux plus tard, pénétrer par le discontinu; c'est qu'il s'ouvre, de façon mystérieuse encore, à l'indivisible. S'il en est ainsi, l'indivisible du géomètre va servir de point d'attache à l'indivisible réel, et alors non seulement l'antithèse kantienne n'est pas prouvée, mais il est prouvé qu'elle repose sur une affirmation que les faits démentent.

Précisons. Nous ne voulons pas savoir encore s'il est intelligible, oui ou non, qu'indivisible et divisible, discontinu et continu, se rencontrent et paraissent se concilier dans l'unité d'une conception spatiale; un seul point en ce moment nous intéresse : celui de savoir si la rencontre, qu'elle s'explique ou non, se produit réellement, si c'est, en dépit de son inintelligibilité apparente, un fait positif, indéniable; et pour le savoir, il est clair qu'il s'agit, non de raisonner et de spéculer, mais d'observer et d'analyser.

Prenons donc dans l'espace géométrique la grandeur élémentaire qui est la ligne. Soit une droite de longueur définie que fixent en ses extrémités deux points *a*. *b*. Ces points doivent bien, en un sens et de quelque façon que nous ne nous expliquons pas encore, appartenir à la ligne qu'ils achèvent, car, s'il s'insérait entre la ligne et eux le moindre intervalle, ils ne l'achèveraient plus. Cette conception laisse-t-elle quelque doute? Voici, croyons-nous, de quoi les

lever. On ne niera pas qu'entre *a* et *b*, il soit possible de prendre, sur la ligne qui les unit, un certain nombre de points intérieurs. Le géomètre affirme même qu'il en existe une infinité et qu'ils peuvent coexister sans se confondre, séparés les uns des autres par des intervalles. Partout donc où il lui plaira d'en concevoir, il en trouvera, et nulle part, il le sait, la ligne ne se refusera à cette éclosion spontanée d'indivisibles Ainsi alterneront continu et discontinu, toujours liés l'un à l'autre, toujours, bien qu'opposés entre eux par nature, inséparables.

Mais comme le point est pris n'importe où sur la ligne, la ligne peut l'être n'importe où sur la surface, la surface n'importe où dans le volume. Il suit de là que dans un volume, si petit qu'on l'imagine, il se rencontre une infinité de surfaces, puis une infinité d'infinités de lignes, puis une infinité d'infinités d'infinités de points possibles.

Figurons-nous donc, invisible en sa petitesse, un cube d'un millième de millimètre de côté. Pour l'œil aidé du microscope ce n'est qu'un point; eh bien! en ce point sans dimensions apparentes, il y a place pour un nombre supérieur à tout nombre donné de points absolus. Où trouver maintenant, dans ce fourmillement d'indivisibles idéaux, un obstacle quelconque à l'indivisible réel? Les points partout s'offrent à lui, et ils surabondent, ils sont en excès. C'est que le nombre des éléments réels, multipliés et multipliés encore, est, en raison de leur réalité même, épuisable, tandis que celui des éléments idéaux, parce qu'ils sont idéaux, ne saurait l'être. En cette structure vraiment merveilleuse de l'édifice géométrique, il appartient au possible indéfini de devancer toujours l'acte qui partiellement le réalise, pour laisser le champ libre aux combinaisons de la science, et ne jamais contrarier ou même gêner les souples mouvements du calcul.

Faut-il dire encore que l'espace se divise non en indivisibles, mais en espaces? On le peut, et la proposition est vraie en un sens, mais combien incomplète! Kant, fidèle à son *continuisme*, je veux dire à sa conception toute subjective d'un espace, un en sa forme et indivis, ne veut voir, en chacune des fractions d'espace que la division lui fournit, qu'un continu partout égal à lui-même, portion de vide uniforme et toute d'une pièce, où ne se montre nul tracé, où n'apparait aucune discrimination de points et de lignes; mais on ne saurait s'en tenir là. Prenons une de ces fractions ainsi découpées dans l'espace. Est-elle, oui ou non, définie en ses dimensions, par suite mesurable?

N'apparaît-elle pas bornée et circonscrite? Si elle ne l'est que vaguement, comme il faut bien l'admettre dans l'hypothèse d'un continu indistinct, elle ne l'est pas réellement, et dès lors, on ne peut plus même dire, au sens vrai du mot, qu'elle existe. Si, au contraire, elle apparaît nettement délimitée, c'est qu'un volume précis la représente, que des surfaces l'encadrent exactement, que des lignes y dessinent le périmètre de ces surfaces et que ces lignes enfin, entre les extrémités qui les fixent, sont partout ouvertes à la multiplicité infinie des points. Voilà un premier gain sur le vide amorphe. Faisons maintenant décroître la fraction d'espace ainsi définie et mesurée; il faut alors que le volume progressivement diminue, qu'apparaissent de nouvelles surfaces intérieures aux premières, moindres en dimensions et toujours plus proches, et qu'en des lignes plus courtes, les points, en quelque sorte, se condensent, puisque leur infinité demeure la même. Ainsi va peu à peu se peupler d'indivisibles la portion d'étendue qu'on se représentait d'abord comme vide. Sans doute le vide indivis, bien que toujours entamé, ne se laissera jamais pénétrer totalement, et il faut reconnaître que malgré les empiétements successifs du discontinu intelligible, un reste de continu subsistera toujours, réfractaire à la pensée qui veut en vain l'actualiser et le définir. Mais une telle observation, loin de nous embarrasser, vient au secours de la théorie et lui fournit, même un complèment de preuve. Nous croyons, nous aussi, que ce n'est pas du sein de la quantité décroissante, si elle est vraiment indéfinie, que le terme absolu de la décroissance peut être atteint. Qu'en conclure, sinon précisément l'indéfinie multiplicité des indivisibles? Oui, le continu décroissant résiste; il résistera toujours et ne se laissera jamais absorber. C'est la preuve qu'il s'y trouvera toujours, après les indivisibles conçus, des indivisibles à concevoir; après les points pris librement, ici ou là, une infinité de points à prendre encore, et par suite une infinité de places à donner à l'indivisible réel. Que pouvons-nous donc demander de plus?

Ce n'est pas là une théorie, c'est un fait. Nous ne proposons pas une conception philosophique; nous tenons une donnée certaine de la science, donnée à laquelle le géomètre ne saurait toucher sans rendre ses spéculations impossibles.

Et il est si pénétré de la nécessité de cette omniprésence du point que la conviction qu'il en a est comme imprimée dans tous les termes qu'il emploie quand il raisonne. Il *prend* par exemple, dès

qu'il le veut, où il le veut, un point, à son gré, sur une ligne, sur une surface, en un volume. Ce mot *prendre* n'est-il pas significatif? Le géomètre, loin de supposer que l'élément idéal puisse jamais lui faire défaut, sait d'avance qu'il apparaîtra au premier signe; il le tient en sa main, il peut, n'importe où, tant l'étendue le reçoit aisément, en faire la borne d'une longueur, le sommet ou le centre d'une figure, l'origine, le moyen ou le terme d'un mouvement.

A cette démonstration, ou plutôt à cette simple constatation d'une nécessité intellectuelle on objectera peut-être que nous sommes dupes des mots, et qu'à parler exactement, on ne saurait rencontrer ni le point sur la ligne, ni la ligne sur la surface, ni la surface dans le volume. Nul indivisible, dira-t-on sans doute, qu'il soit absolu comme le point, ou simplement relatif, comme la ligne ou la surface, n'existe, comme tel, dans l'espace du géomètre; c'est nous qui lui prêtons le semblant de réalité qu'il possède; c'est nous qui le projetons hors de nous dans l'unique intérêt de la science et de ses constructions.

Une première réponse à faire serait celle-ci : Si l'indivisible, point, ligne ou surface, n'existe pas, de façon ou d'autre, dans l'espace géométrique, où peut-il bien exister? Dans le temps, le nombre, ou un milieu analogue? Nul ne le soutiendrait sérieusement; passons donc outre.

Sans doute le géomètre situe où il lui plaît et crée en quelque sorte, à son gré, l'indivisible dans le composé idéal, mais, s'il le fait, c'est qu'il voit nettement qu'en ce composé partout il s'impose, et que, quelle que soit la place que l'on considère, il est irrationnel qu'il y fasse défaut. Le pouvoir de désigner un point ici ou là sur une ligne appartient bien au savant, mais ce qui ne dépend pas de sa volonté, c'est le fait objectif que le point apparaît toujours où on l'évoque, c'est la nécessité où il se trouve d'être toujours là, et de sortir, dès qu'il le faut, de sa pénombre, pour se présenter, visible, au premier appel.

Ce qu'on veut dire, au fond, lorsqu'on affirme, sous une forme imprécise, qu'un point, et, en général, un indivisible quelconque n'est pas dans l'espace, c'est seulement qu'il ne partage pas son essence, ou plutôt — car en cet ordre de problèmes la moindre inexactitude est périlleuse — qu'il n'a rien de commun avec ce qui, dans l'essence de l'espace, est pure matière, et que nous avons appelé continuité. L'indivisible, en effet, est, nous le savons, l'élé-

ment de détermination, de définition; le continu, au contraire, le champ de l'indéterminé et de l'infini.

Mais suit-il de là que l'indivisible et le continu ne puissent se rencontrer et qu'ils ne coexistent nulle part? C'est le contraire qui est le vrai, et pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder. Partout où se trouve l'indivisible, on peut être sûr de voir apparaître le continu; que dis-je? c'est du sein même du continu que sort, contre toute attente, l'indivisible, lorsqu'on lui fait appel et qu'il se produit au dehors. Nous nous trouvons donc en face de deux éléments constitutifs de l'idée d'espace qui sont entre eux dans des rapports tels que, s'ils s'excluent au point de vue de l'essence, ils s'appellent au point de vue de l'existence. L'un ne peut se passer de l'autre. De nature opposée et contradictoire, ils sont liés l'un à l'autre comme ces deux états contraires du plaisir et de la douleur dont Socrate, dans le Phédon, nous montre, avec tant de charme poétique, l'union violente mais nécessaire.

Comment croire, dans ces conditions, que l'indivisible soit étranger à l'espace? Partout il s'y rencontre, partout la pensée l'exige pour que le continu prenne une forme et que l'espace soit ce qu'il est, apte à la mesure.

Supposons pourtant que l'étendue et l'indivisible n'aient rien de commun; le sort de l'antinomie kantienne n'en sera pas devenu meilleur. Où qu'il soit, l'indivisible sera quand même, et cela seul importe à la solution. S'il *est*, s'il est impossible de s'en passer, il a précisément la propriété qu'il faut pour servir de point d'appui à l'élément dynamique que l'antithèse kantienne voulait en vain dissoudre dans l'étendue.

Craint-on de nous voir prendre trop au sérieux une science essentiellement relative? Nous ne faisons certes pas de la géométrie une métaphysique, mais il nous semble que tout en elle n'est pas fiction, et que les lignes, les carrés, les cercles que chacun a dans l'esprit ne sont pas sans rapport avec l'expérience sensible. Si l'on veut, quand même, que la géométrie soit toute subjective, nous acceptons l'hypothèse, sans modifier en rien nos conclusions; il nous suffira d'affirmer, avec une légère modification de la formule dont nous nous servions tout à l'heure, que, pour rendre intelligible le continu créé par lui, l'esprit est tenu, à chaque instant, de poser l'indivisible créé par lui. C'est la loi de toutes ses perceptions d'étendue, de toutes ses conceptions spatiales.

*
* *

Nous croyons pouvoir résumer la présente étude, et rappeler la suite entière de la discussion à laquelle elle a donné lieu, en la rattachant à un syllogisme qui nous paraît dominer tout le débat.

Expression de la pensée de Kant, il se formulerait ainsi :

« *L'espace sensible est tout espace*,

« *Or l'espace sensible en tant que divisible à l'infini, exclut l'indivisible*,

« *Donc tout espace exclut l'indivisible* .»

Il est clair que, s'il résiste à la critique, un tel syllogisme fournit à l'antithèse de la seconde antinomie une base solide. L'indivisible banni de l'espace, où et comment l'élément réel y pourra-t-il pénétrer?

Mais ni la majeure ni la mineure d'un pareil argument ne nous ont paru acceptables.

A la majeure nous avons opposé, je ne dis pas seulement la possibilité, mais la vraisemblance d'un espace aussi différent de l'espace sensible que la réalité l'est du phénomène. Si l'espace est quelque chose comme un cadre, il nous paraît qu'autre doit être l'idée qu'on s'en fait lorsqu'on l'ajuste au réel et autre lorsqu'on le proportionne au sensible. Certes, nul espace n'est réalisé en soi ; qui prétendrait le contraire? Mais les conceptions que nous nous faisons de l'espace doivent différer et diffèrent selon que nous faisons abstraction ou non d'exigences imposées par le réel.

Et, qu'on veuille bien y prendre garde, la seule possibilité du dualisme spatial que nous avons voulu établir suffirait à faire concevoir un doute sur la vérité de la majeure. Or, dans ces conditions, c'est à nos adversaires, non à nous, qu'incombe le poids de la preuve. Il faut, pour qu'elle soit faite, que la proposition que nous attaquons soit démontrée, et rigoureusement, contre nous-mêmes; à ce prix seulement elle sera certaine.

D'un mot voici tout le débat sur la majeure : L'espace où je me meus, pourrais-je dire, l'espace où je marche n'est pas l'espace que je divise idéalement, l'espace du calcul; et, s'il me faut faire un pas, je ne me crois point, pour le faire, tenu de traverser une infinité d'infinis. Vous niez cette distinction : je la défends; la chose au moins mérite examen. En attendant, la majeure demeure en suspens, et l'antinomie manque de base.

Pour ce qui est de la mineure, il nous paraît plus que douteux que, dans l'espace, même sensible, la divisibilité à l'infini soit rigoureuse, et nous nous réservons d'insister ailleurs sur cette considération d'extrême importance; mais ce que nous affirmons de façon très positive et tout de suite, c'est que, pour des raisons que mettra en pleine lumière un prochain article, l'espace même sensible, loin de se refuser aux indivisibles unités, les admet et les requiert, non accidentellement et selon les cas, mais partout et toujours, en sa propre trame.

Comment s'expliquer le fait? car il s'agit bien là d'un fait, et nul doute spéculatif ne saurait l'atteindre. Nous n'hésitons pas à répondre : si le fait existe, c'est qu'existe aussi un espace autre que l'espace qui se divise toujours; c'est que l'indivisible, modelé, non sur le composé mais sur l'élément, s'impose même au sensible et transparaît au travers du continu. Mais nous ne voulons point encore toucher à la théorie. Qu'il nous suffise de faire remarquer que du moment où, dans l'espace, l'indivisible apparaît partout au même titre que son opposé le continu, l'espace réel n'est plus une simple hypothèse; il existe, il se révèle, et dès maintenant nous pouvons le tenir pour certain, en attendant qu'une dernière étape de la discussion nous permette d'affirmer que son existence est plus qu'un fait, parce qu'il dérive, au regard de la raison, *d'une absolue nécessité.*

*
* *

L'antinomie qu'on pourrait appeler *physico-mathématique*, parce qu'elle répond aux deux points de vue opposés qui se partagent la science, paraît maintenant résolue, et il ne subsiste en effet entre le réel et l'idéal aucune possibilité de contradiction, du moment que, dans l'espace, le point est partout donné. C'est lui, on peut le dire, qui réconcilie le continu et le discontinu, le mathématique et le physique. Décalque de l'élément, n'est-il pas, en même temps, partout à sa place en toute forme étendue et sensible? On ne saurait donc exagérer l'importance du rôle qu'il a à remplir; il est, dans la science du géomètre, ce qu'est, dans la nature, l'unité réelle ou monade : origine et terme, principe et fin, α et ω.

Mais si ce que nous disons du point est véritable, nous ne nous sommes affranchi d'une contradiction que pour nous heurter à une

autre plus redoutable et, cette fois, semble-t-il, insoluble. Sans doute, l'élément réel a été, par l'intervention du point, soustrait à la nécessité de se fragmenter et de se dissoudre dans l'espace, mais le point, comme lui indivisible, que va-t-il devenir dans une semblable conception? Il a pris la place de l'élément; le voilà contraint d'occuper à son tour une portion d'espace, et, s'il l'occupe, il se divise. Sans doute, la science maintient, tout en le situant dans l'étendue, son intégrité et son unité, mais en a-t-elle le droit? Comment expliquera-t-elle qu'il sorte spontanément d'un fond d'indétermination essentielle? Du continu peut-il sortir autre chose que le continu?

On voit jusqu'à quel point va s'aggraver l'antinomie kantienne. Telle qu'elle est, elle met le continu aux prises avec un élément adventice, puisqu'il est emprunté au réel; or, en pareil cas, on peut toujours se demander si l'élément importé obéit à la même loi de division que le milieu où on l'importe. Que, sur ce point, le moindre doute se fasse jour, et l'antinomie, en ce qu'elle a d'absolu, s'efface. Le point, au contraire, appartient au même domaine que le continu, car il est l'œuvre de la pensée dont il représente une conception nécessaire; or la même pensée qui l'affirme, parce qu'elle le juge indispensable, affirme en même temps et sans hésitation le continu qui le nie. Comment expliquer la coexistence extraordinaire — osons dire absurde — de deux contraires qui devraient s'exclure et qui se pénètrent? Indéterminé et déterminé, étendu et inétendu s'accompagnent et s'appellent dans la science avec une constance telle qu'il semble que l'un des termes, en chaque couple, soit comme la doublure de l'autre, et que, sous l'éclatante contradiction, je ne sais quelle parenté profonde et miraculeuse les unisse.

Et, il convient de le remarquer encore, le conflit d'idées ne s'aggrave pas seulement, il gagne en extension. Ce n'est pas seulement la quantité mathématique qui laisse apparaître l'antinomie, mais la quantité, quelle qu'elle soit, dès qu'on la suppose continue, dès qu'elle dissimule un nombre d'unités, en elles-mêmes distinctes, sous l'unité factice où elles se confondent.

Ainsi se manifeste, dans le temps, l'opposition de l'instant qui ne dure pas, et de la durée toujours divisible; ainsi apparaît, dans le mouvement, le contraste du déplacement élémentaire, unité indivisible comme le point ou l'instant, et le mouvement visible, le mouvement devenu ligne, où toutes les unités de mouvement semblent se confondre pour créer une unité nouvelle qui se divise sans fin.

C'est sur ce terrain élargi que l'antinomie se pose et que désormais il va falloir l'aborder. La lutte est maintenant entre l'*indivisible* : point, instant ou déplacement élémentaire, et le *continu* : étendue, durée ou mouvement. De ces deux éléments aucun ne peut être subordonné à l'autre ; tous deux sont également essentiels. Ils se nient, ils se détruisent, et cependant ils s'appellent et se posent inévitablement ensemble. Existe-t-il, en cet émouvant conflit d'idées, une voie de salut? Une seule, et c'est une fois de plus la raison pure qui l'ouvrira. Elle montre, en effet, qu'en chaque quantité continue, étendue, durée ou mouvement, les éléments contradictoires résultent d'une dualité de formes opposées, qui, ne pouvant demeurer isolées dans l'intuition, se compénètrent et donnent ainsi l'illusion d'une forme unique.

Mais la forme qui paraît unique, et qui, parce qu'elle est sensible, est la seule qui nous soit familière, implique précisément la forme réelle que l'on voudrait en vain écarter et qui suffit à la solution de l'antinomie.

C'est à l'exposé de ces vues que sera consacrée notre prochaine étude.

De la critique de la seconde antinomie kantienne nous voudrions faire sortir cette double conclusion :

La continuité mathématique cache, en sa confusion, la multiplicité physique déjà distincte, et la multiplicité physique recouvre à son tour, l'unité vivante, l'unité psychologique, support de tout le reste, seule réalité véritable et qui se suffise.

Rien, en définitive, n'est métaphysiquement expliqué par le continu, pas même la douteuse individualité du plus pauvre atome ; disons plus : le continu a besoin de tout pour sortir de sa contradiction essentielle ; il lui faut le physique et le psychologique pour prendre un sens.

(*A suivre*). F. Evellin.

LA DIVISION DES DEVOIRS

S'il est vrai, comme nous nous sommes efforcé de l'établir dans un travail récent[1], que la conscience morale soit un instinct rationnel inné qui nous prescrive à chaque moment l'action à accomplir, il peut sembler, au premier abord, que l'étude des devoirs soit inutile. Mais nous avons dû reconnaître aussi que la conscience a besoin d'être formée par une réflexion; et, comme il n'y a point de réflexion sans théorie, il est clair que la théorie des devoirs est à faire pour le moraliste, afin que la conscience morale puisse se développer suivant les vrais principes. Pour cela une première condition est à remplir, qui est d'établir une *division des devoirs*.

I

La caractéristique essentielle de la doctrine exposée dans le travail qui vient d'être rappelé c'est que d'après cette doctrine toute la morale est suspendue à l'idée de Dieu. Nous ne pouvons aimer nos frères, et nous ne pouvons bien nous aimer nous-mêmes qu'en Dieu et pour Dieu; et, si nous savons aimer Dieu, tout est parfait pour le reste. La morale religieuse est donc la morale tout entière.

Mais, justement parce qu'il est le fondement de tous les devoirs, l'amour de Dieu ne saurait être un devoir comme les autres. Dominant toute la morale, on peut dire qu'il n'y entre pas. C'est le devoir par excellence, le seul devoir à proprement parler, mais non un devoir particulier, dont il y ait à s'occuper dans une *théorie des devoirs*.

Faut-il s'en tenir là, et abandonner définitivement l'idée qu'il puisse exister des devoirs religieux? Oui, si l'on s'arrête à la doc-

1. Les Principes de la morale, *Revue philosophique*, n^{os} de mars, mai et juin 1901.

trine de panthéisme absolu qui fait de Dieu la substance unique et universelle, et qui, de peur de restreindre son universalité, sachant bien que la conscience est nécessairement détermination et particularisation, lui refuse toute pensée et tout vouloir conscient. Mais, en dehors de ce panthéisme absolu, dont le système de Spinoza est l'expression la plus parfaite, il en est un autre moins radical, qu'on pourrait appeler un *demi-panthéisme*, qui n'est rien autre chose que le spiritualisme même, et qui n'impose plus les mêmes solutions quant à la question qui nous occupe.

Que l'on puisse mettre à part l'un de l'autre Dieu et le monde, soit à la manière d'Aristote, qui fait de Dieu la cause finale de l'univers en lui ôtant tout caractère de cause efficiente; soit à la manière de Kant, pour qui l'univers phénoménal n'est qu'une image du réel vu à travers le prisme de nos facultés d'expérience; soit à la manière du sens commun, qui se représente Dieu créant la matière, et opérant sur elle du dehors comme le potier sur la glaise qu'il pétrit, en vérité nous ne le pensons pas, et nous avons donné à plusieurs reprises les raisons qui, selon nous, ne permettent pas qu'on l'admette. Dieu n'est pas extérieur à ses créatures; ses créatures vivent en lui : *in ipso vivimus*; et pourtant son être n'absorbe pas le leur. Il le porte, le soutient, le constitue même en un certain sens, mais il ne le supprime pas. Et si la créature vit en Dieu, Dieu vit aussi en sa créature, surtout en la créature raisonnable ; de sorte qu'il y a là comme une compénétration de deux existences, l'une infiniment grande, l'autre très petite, dont pourtant la distinction subsiste. Comment cela se peut-il? Comment se fait-il que, tout venant de Dieu, il y ait quelque chose en nous qui ne soit pas un mode de Dieu? C'est l'insoluble problème des *substances secondes*, ou des rapports de la grâce et de la liberté. A cette question nous n'avons donc point de réponse. Quoi qu'il en soit, il est manifeste qu'à prendre ainsi les choses on donne à Dieu une véritable personnalité, qui s'oppose à la nôtre. Alors naissent des rapports en quelque sorte sociaux entre Dieu et nous, et ces rapports impliquent des devoirs réciproques comme de personne à personne. Ces devoirs, de notre part, sont les devoirs de *culte*, et l'ensemble qu'ils forment constitue la *religion*.

La philosophie a-t-elle qualité pour déterminer les rapports de Dieu et de l'homme, et pour prescrire à l'homme le culte qu'il doit à Dieu? Non, parce que c'est là un domaine où la raison humaine

n'a point d'accès. Dès lors une religion ne peut être qu'une construction imaginative, à moins que parmi les religions il ne s'en trouve une qui soit une révélation de Dieu même : encore dans cette religion, si elle existe, la part de l'imagination demeurera-t-elle fort grande. Dans tous les cas il ne saurait exister de religion *naturelle*, du moins si *naturelle* veut dire *rationnelle*, et c'est bien ainsi qu'on l'entend. On dit souvent que des hommes comme Épictète, Marc Aurèle, Spinoza, qui ne professaient aucune religion positive, mais qui avaient un sentiment profond du principe universel des choses, étaient des hommes *très religieux*. L'idée est juste, évidemment, l'expression paraît défectueuse. L'amour du principe universel, — nous ne voulons pas dire de Dieu, car le nom de Dieu ne s'applique vraiment qu'à un être personnel; aussi les panthéistes devraient-ils bien en adopter un autre, — l'amour du principe universel, disons-nous, est la forme et l'essence de tous nos sentiments moraux : il n'a pas le caractère d'un culte; et là où il n'y a pas de culte, pas même de culte intérieur, — si toutefois il peut y avoir encore culte intérieur là où le culte extérieur fait totalement défaut, — il n'y a pas de religion.

Pour prescrire des devoirs de culte il faut les déterminer en leur donnant un objet, ce qui suppose des rites et des dogmes. Seules les religions positives nous présentant Dieu sous une forme anthropomorphique et concrète, et nous faisant connaître par leurs dogmes nos rapports avec lui, peuvent nous imposer des devoirs de culte. Le vrai code de ces devoirs ce sont les *Commandements de l'Église*. Toutes les religions ont leurs *Commandements*, parce que cela est de l'essence même des religions.

Mais, si la philosophie peut établir rationnellement, comme nous le croyons, l'existence d'un Dieu personnel, pourquoi serait-elle impuissante à nous faire connaître nos rapports avec lui? C'est que la raison, ayant pour fonction essentielle de rattacher le relatif à l'absolu, pose nécessairement cet absolu comme un objet qui la dépasse. Nous l'avons bien vu dans des études précédentes lorsque nous avons reconnu l'unité du temps, de l'espace, du corps organisé, de la finalité universelle, sans nous dissimuler que sur ce qui est unité pure la pensée n'a point de prises. En posant la doctrine de la personnalité divine la philosophie spiritualiste pose du même coup les devoirs cultuels de l'homme envers Dieu, sa propre impuissance à déterminer ces devoirs, et par là la nécessité des religions posi-

tives. Il ne paraît pas d'ailleurs que ses vues à cet égard soient inexactes, puisqu'en fait l'état religieux est universel dans l'humanité.

On peut se demander toutefois si les religions, d'une manière générale, étant des constructions imaginatives, sauf la religion vraiment révélée, s'il y en a une qui soit telle, ce que nous n'avons pas à examiner ici, il n'y a pas péril à abandonner à l'imagination seule le gouvernement d'un facteur aussi important de la vie morale et de la vie sociale que l'est la conscience religieuse. — Périlleux ou non, le fait existe, et, vraisemblablement, il est appelé à durer autant que l'humanité même. Il est vrai qu'on peut réagir à l'encontre, afin, sinon de le faire disparaître, du moins d'en diminuer la portée. Mais on a toujours tort, à notre avis, quand on s'engage dans cette voie. Si les hommes se sont fait des religions c'est qu'ils en avaient besoin, et, comme la nature humaine ne change pas, ils en auront besoin toujours. Ne nous effrayons pas de voir l'imagination prendre le pas ici, car derrière elle est l'instinct, qui la règle et qu'elle exprime. La conscience religieuse chez un peuple peut être fort imparfaite; c'est que la conscience morale chez ce peuple est imparfaite également : les deux choses vont de pair. Du reste, il faut reconnaître que les erreurs de la première peuvent être quelquefois un obstacle aux progrès de la seconde, parce que les hommes sont moins disposés, en général, à modifier leurs maximes religieuses, qu'ils considèrent comme sacrées, que leurs maximes morales, qui leur paraissent relever plus directement de la raison; et, comme il y a une certaine solidarité entre les unes et les autres, elles courent risque de s'immobiliser ensemble. Le remède à ce mal est dans l'intelligence de ce qu'il y a d'humain, de transitoire, et même d'individuel dans la manière dont chaque homme comprend les dogmes en eux-mêmes les plus immuables.

II

Il résulte de ce qui vient d'être dit que nous n'avons des devoirs qu'envers les êtres créés, et non pas même envers tous, mais envers ceux-là seulement que leur caractere d'êtres raisonnables nous rend souverainement respectables et sacrés, c'est-à-dire les personnes; c'est pourquoi nous n'avons point de devoirs envers les animaux. Non pas, sans doute, que l'homme puisse, moralement, tout se per-

mettre à l'égard de ces « frères inférieurs », qu'il lui soit loisible, par exemple, de les tuer sans raison ou de les faire souffrir sans nécessité. Ce qu'il peut c'est les subordonner entièrement à ses fins propres, qui sont rationnelles, sans tenir compte des leurs, qui ne le sont pas. Mais il lui est interdit de les faire servir à ses caprices ou à ses passions, de même, au reste, que les objets de la nature inanimée. Si donc la raison proteste contre les mauvais traitements infligés aux animaux, — nous disons la raison, non la sensibilité qui est ici hors de cause, — c'est parce que l'homme qui brutalise un animal manque à la loi de sa propre nature et se dégrade lui-même; qu'il va contre ce que nous allons appeler tout à l'heure le devoir personnel. La condition par là faite aux animaux peut paraître dure. On se dit que les animaux souffrent, et que quiconque souffre a droit à ce qu'une créature raisonnable lui épargne la souffrance. Mais non, la sensibilité seule ne peut fonder aucun droit. Qu'on dise, si l'on veut, que nous avons des devoirs envers les animaux en ce sens qu'il est pour nous des devoirs dont les animaux sont l'objet et la matière; mais qu'il soit bien entendu que ces devoirs ont tous leur fondement dans notre nature, et nullement dans la leur.

Ainsi nous n'avons de devoirs qu'envers les personnes; et nos devoirs ont pour objets les personnes, *en tant qu'elles sont des personnes*, non à un titre différent. Il suit de là que nous devons à la personne qui est nous-même ce que nous devons à toutes les autres. Mais comment comprendre que nous puissions devoir à la personne qui est nous? C'est que la personne qui est nous peut être assujettie, abaissée, détruite même jusqu'à un certain point, et cela par nous-même. Il y a dans l'homme, il ne faut pas l'oublier, un animal, c'est-à-dire un être qui n'est mû que par des appétits et des passions. Si cet animal devient maître, c'en est fait de la nature supérieure qui est en nous : nous rentrons sous la loi de la nature animale, et, dans la mesure où nous avons affaibli en nous l'empire de la loi proprement humaine, nous avons tué la personnalité. Donc il y a dans notre être passionnel un ennemi de nous-même tout autant, et plus encore, que des autres hommes. Si c'est notre devoir d'imposer à cet être le respect de la personnalité d'autrui, pourrons-nous lui permettre de tout entreprendre contre la nôtre?

Il existe donc deux catégories de devoirs : devoirs envers soi-même, ou devoirs personnels, et devoirs envers autrui. Du reste, il

ne faudrait pas croire que ces deux catégories de devoirs puissent être pratiquées à part l'une de l'autre. Si l'on manque à autrui, c'est qu'on s'abandonne à ses passions, et l'on ne s'abandonne pas à ses passions sans se manquer à soi-même. Inversement, si, manquant au devoir personnel, on affaiblit en soi la nature supérieure qui fait la personnalité, on introduit dans le monde un principe de corruption, de dégradation et de souffrance, dont pâtiront tous les hommes, et même tous les êtres de la nature, puisque, dans la nature, la solidarité est universelle. « Je ne fais de mal qu'à moi-même », disent quelquefois ceux qui s'abandonnent à des vices qui semblent ne compromettre que leur santé, ou leur fortune, ou leur dignité personnelles. Cette raison n'est pas une excuse, puisque le devoir envers soi-même est une vérité; mais, de plus, c'est une erreur. Quand donc nous pénétrerons-nous de cette idée que nous n'existons point en nous-mêmes comme des atomes; que la création tout entière vit en nous comme nous en elle; que rien de bon ou de mauvais ne s'est fait, ne se fait, ni ne se fera dans l'univers qui ne nous atteigne à quelque degré; et que, par réciprocité, nous ne pouvons rien faire non plus qui n'ait dans la nature un retentissement universel et illimité?

En résumé, le respect absolu de la personne humaine, voilà le fondement de tous les devoirs. De ce point de vue tous les devoirs ne sont qu'un seul et même devoir malgré la diversité infinie de leurs objets. Mais cette unité du devoir donne lieu à d'autres considérations encore, d'ordre absolument général.

III

Le premier devoir et le devoir unique, puisqu'il comprend tous les autres, c'est d'aimer. Aimer c'est se déprendre de son individualité, c'est-à-dire de ce qui nous fait différents des autres hommes et opposés à eux dans la région du temps et de l'espace, pour vouloir sa personnalité, c'est-à-dire ce qui est en nous raison, liberté, et par là même identité de notre être avec l'être de nos semblables et avec Dieu. L'amour ainsi compris est éminemment pratique, bien que transcendant à la nature; car, de même que tout ce qui est transcendant, il agit, il se fait vivant, et par conséquent réel, au sein de nos existences phénoménales, travaillant à organiser nos

tendances, c'est-à-dire à subordonner les inférieures aux supérieures, et à les subordonner toutes ensemble à un idéal qui les dépasse; comme le principe vital crée le corps organisé avec ses fonctions, et le défend énergiquement contre les causes multiples qui tendent à le détruire. L'amour, considéré dans son action pratique au sein de la vie phénoménale, se nomme *charité*.

Ne se préférer en rien soi-même aux autres, vouloir leur bien comme on veut le sien, tâcher de réaliser dans la vie de ce monde la parfaite union et l'entière égalité des âmes, qui sont la vérité dans l'absolu, voilà la charité; et il semble bien que la charité ainsi comprise suffise à tout, qu'elle soit la moralité même. Pourtant, on parle de *justice*. La justice, suivant certains philosophes, serait la forme négative de la moralité, dont la charité est l'aspect positif. « Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-même », serait la formule de la charité; « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même » serait celle de la justice. Il peut y avoir là quelque chose de vrai, mais représenter la justice comme une négation pure c'est s'en faire une idée extrêmement étroite et insuffisante. Il y a donc lieu de regarder la chose de plus près.

L'amour de Dieu, l'amour des hommes, l'amour de nous-même, — trois amours qui n'en font qu'un pour qui sait les comprendre, — l'amour est en nous le principe de cohésion et d'unité de notre être, tandis que les passions et les appétits en sont le principe de dispersion et de dissolution. Mais ce qui crée l'unité est raisonnable, ou plutôt il est la raison même; car on sait que toute la fonction de la raison est de réaliser l'unité à la fois dans nos conceptions et dans la nature. Ainsi l'amour n'est qu'un autre nom de la raison. Et, si l'amour est identique à la raison, il y a lieu d'y reconnaître ce que peut-être on n'y apercevait pas d'abord, à côté de l'élément sentimental, un élément intellectuel, nous voulons dire l'idée d'une règle et d'une loi. Dans l'absolu ce dualisme s'efface, dans la vie du temps il s'accuse au contraire. Nous disions tout à l'heure que l'amour, inspirant et gouvernant notre activité phénoménale, se nomme charité. Pour parler avec une précision entière il faut dire que l'amour est charité en effet, mais seulement en tant qu'il est sentiment; en tant qu'il est pensée et intelligence il est justice. La justice et la charité nous apparaissent donc comme deux aspects complémentaires et corrélatifs de la moralité intégrale. C'est pourquoi il est

vain de vouloir les séparer. La charité sans justice c'est le sentiment sans loi ni règle, quelque chose d'irrationnel par conséquent, et ce n'est plus la charité. La justice sans charité c'est un cadre vide, une formule inerte d'où la vie est absente, et ce n'est plus la justice, qui est au contraire essentiellement vie et fécondité.

Il est parmi nous un assez grand nombre d'hommes chez qui, par le fait de certaines associations d'idées qui les trompent, la charité est en médiocre estime. La justice, au contraire, est l'objet d'un culte universel. La justice, on peut le dire, est une idée que l'homme adore, et le dernier objet de foi qui subsiste en son âme après que tout y a péri. Un philosophe contemporain [1] a demandé que l'on s'attachât à chercher « la justification de la justice ». Ce philosophe avait raison; rien effectivement n'est plus important qu'une telle recherche. Mais, pour s'y appliquer avec fruit, il faut commencer par bien comprendre que justifier la justice c'est montrer que l'inviolabilité absolue de la personne humaine n'est pas une illusion, et que la personne humaine est elle-même un absolu; car on peut, moralement au moins, tout se permettre contre ce qui ne présente que le caractère du relatif. Il est trop clair qu'il n'y a point à parler de justice en faveur de ce qui n'est pas intangible, et qu'il n'y a d'intangible que ce qui est absolu. C'est donc en vain qu'on chercherait la justification de la justice en partant des principes d'une philosophie empirique. On la chercherait vainement encore si, adoptant les principes du rationalisme, on y rattachait une conception du déterminisme universel qui, en ôtant à l'homme toute initiative et toute spontanéité vraies, tendît à l'absorber au sein du tout cosmique. Il ne semble donc pas que la tentative puisse réussir en dehors de la philosophie spiritualiste. Nous avons essayé de montrer, dans notre étude des *Principes de la morale*, comment, en effet, la croyance à la justice est partie intégrante et nécessaire de cette philosophie.

Nous référant à cette étude, en même temps qu'aux considérations qui précèdent, nous ajouterons que ce serait, à notre avis, une erreur grave de considérer la justice et la charité comme des vertus exclusivement sociales. Leur portée est beaucoup plus haute : elles embrassent et contiennent la moralité tout entière. Il faut aimer les âmes, la sienne comme celle des autres; et l'amour de soi, entendu

1. M. Fouillée.

comme il convient de l'entendre, n'est ni moins difficile ni moins méritoire, il n'exige pas moins d'abnégation que l'amour d'autrui. Ce qui concerne la justice et la charité dans leur essence se rapporte donc aux deux catégories de devoirs que nous avons reconnues, les devoirs envers soi-même et les devoirs envers autrui.

CHARLES DUNAN.

L'ESPRIT POSITIF

(*Suite* [1])

III

Rapports de la science et du sens commun (*suite*).

§ V. — *Le sens commun nouveau. Les sciences de la durée. Comment il ne faut pas comprendre l'évolution.*

Jamais on n'a tant parlé d'*évolution* qu'à notre époque. Cependant nous ne connaissons guère que le nom de l'évolution. C'est qu'on essaie généralement de nous la montrer *à travers la forme d'espace*. On la réduit à la cause qui la provoque, à l'équilibre qui la termine, ou, lorsqu'on se contente de la décrire, on la confond avec la trace qu'elle laisse, comme on confond un mouvement avec les positions successives du mobile sur sa trajectoire. On méconnaît aussi ce qu'elle a de caractéristique, les courants intérieurs qui gonflent ses contours successifs, l'inexprimable originalité du geste de changer, l'action propre de la durée. De cette interprétation nous donnerons quelques exemples empruntés aux travaux des modernes. Nous signalerons ce qu'elle a d'incomplet. Et ce sera comme un prolongement des critiques adressées par M. Bergson à l'idée vulgaire de mouvement.

1° *En astronomie*, Kant, Laplace, Faye, supposent que le système solaire dérive d'une nébuleuse. Qu'on se donne un sphéroïde de matière fluide, la loi de Newton, les principes de la thermodynamique, et, quelque part (mais je ne sais pas où), une horloge témoin; qu'on amorce le mouvement de rotation de cette masse; et, au bout

1. Voir les numéros de mars 1901, septembre 1901 et janvier 1902 de cette *Revue*.

d'un temps calculable, le jeu des lois qui la définissent aura produit nécessairement le monde planétaire actuel. Ce monde n'est donc rien de plus que la nébuleuse primitive; avec un aspect différent, il est le faisceau des mêmes lois; il n'y a changement que pour celui qui ne connaît pas le cœur des choses : l'évolution n'est qu'une apparence qui recouvre une fixité véritable.

2° *En histoire naturelle*, même procédé. Lamarck explique les variations des espèces par l'influence du milieu auquel elles s'adaptent de mieux en mieux. Darwin explique la survivance des plus aptes par une sélection naturelle. Weissmann fixe les caractères héréditaires sur un plasma germinatif qui se conserve, toujours identique, à travers les organismes qui s'engendrent les uns les autres. Mais, quelle que soit la théorie que l'on adopte, on ramène le changement à une immobilité, l'immobilité d'une loi, comme l'influence du milieu ou la sélection naturelle, l'immobilité d'une chose, comme le plasma germinatif. Ceux qui ont le plus travaillé à répandre l'évolutionnisme en niaient le caractère essentiel.

3° *En sociologie*, comme dans l'astronomie et les sciences naturelles, on a essayé de ramener toute évolution à un objet immuable, la cause qui la déroule ou la fin qui l'attire. — La cause. M. Durkheim explique la prohibition de l'inceste par la croyance au caractère tabou du sang totémique [1]. M. A. Réville explique le caractère jaloux et solitaire de Iahvé par le paysage sinaïtique que les Hébreux ont longtemps contemplé [2]. M. H. de Tourville explique le particularisme des Anglo-Saxons par l'isolement de leurs ancêtres au fond des fiords de la Norvège [3]. M. Tarde montre, d'après la loi d'imitation, comment les luttes militaires, économiques ou philosophiques, autrefois mesquines, fréquentes et haineuses, deviennent toujours plus larges, plus rares et plus courtoises [4]. — La fin. Guizot donnait pour but à l'histoire européenne la monarchie de Juillet, et Auguste Comte fermait le développement de l'esprit par l'état positif. — Mais qu'on ramène le progrès des sociétés à une cause ou à une fin, on oublie ce qu'il a de vivant pour ne voir que ces deux bornes. Là, comme ailleurs, il n'y a pas trace de vraie évolution.

1. La prohibition de l'inceste et ses origines (*L'Année sociologique*, 1re *année*, 1896-1897).
2. *Jésus de Nazareth*, I, 14-15.
3. Histoire de la formation particulariste (en cours de publication dans *la Science sociale*).
4. *Les lois sociales*, pp. 89 et suiv.

4° Nous pourrions citer beaucoup d'exemples analogues. Mais M. Spencer, dans ses *Premiers Principes*, a groupé la plupart des formes de l'évolution en un exposé systématique. Nous préférons consacrer quelques lignes à l'examen de ses idées.

M. Spencer énonce ainsi la *loi d'évolution* : « L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue[1]. »

M. Spencer, à l'appui de cette loi, cite une foule de faits. Il les emprunte à l'astronomie, à la géologie, à la biologie et à la sociologie, c'est-à-dire à l'histoire du langage, des sciences et des arts[2]. La plupart sont exacts. Tous, bien entendu, sont favorables à sa thèse. Mais pouvaient-ils ne pas l'être? Matière et mouvement ne sont pris dans leur sens propre que dans le cas de phénomènes mécaniques. Alors seulement on vérifie la loi sans solliciter les faits. Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de faits humains. Les mots qui s'intègrent, en perdant leurs suffixes[3], les sciences qui s'intègrent en tendant vers une science unique[4], ne sont qu'imparfaitement comparables à de la matière. On pourrait aussi bien les assimiler à du mouvement. Matière et mouvement sont des notions assez générales pour qu'on puisse leur prêter toutes les propriétés, et l'énoncé qui les exprime risque de n'être qu'un groupe de mots. Mais n'insistons pas sur ces banales critiques qu'on pourrait renouveler à propos de tous les ouvrages de M. Spencer. Notre critique principale est semblable à celle que nous venons d'adresser aux astronomes, aux natu-

1. *Les Premiers Principes* (trad. Cazelles, 8e édit., Paris, Alcan, 1897), p. 355.

2. Ces diverses études forment les subdivisions de chacun des chapitres consacrés à vérifier inductivement la formule précédente. — Dans le chapitre XIV, M. Spencer montre que l'évolution est, d'un premier point de vue, un changement partant d'une forme *moins cohérente* pour aller à une forme *plus cohérente*, par suite de la *dissipation du mouvement* et de l'*intégration de la matière* (p. 293). — Dans le chapitre XV, il fait voir que ce changement va d'une *homogénéité* incohérente à une *hétérogénéité* cohérente (p. 322). Dans le chapitre XVI, il trouve que cette homogénéité incohérente, initiale, est, en même temps, *indéfinie*, et que l'homogénéité cohérente qui la remplace est en même temps *définie* (p. 340). — Au chapitre XVII, il applique les mêmes recherches au *mouvement retenu* par la matière en évolution; et il conclut que ce mouvement, lui aussi, part d'une homogénéité indéfinie et incohérente pour aboutir à une hétérogénéité définie et cohérente (p. 355).

3. *Les Premiers Principes*, pp. 287-288.

4. *Ibid.*, p. 291.

ralistes et aux sociologues. Comme eux, M. Spencer établit une loi d'évolution sans tenir compte de la durée.

Il en fait abstraction :

a) Par sa méthode. C'est une description de spectateur désintéressé. Il arrête son objet à chaque phase de son évolution et le fait poser devant lui. C'est le procédé du romancier, qui s'efforce de découper la vie de ses héros en tableaux qui nous intéressent d'autant plus que leurs contours sont plus nets et leur individualité plus tranchée. Mais le rôle du philosophe est précisément de recoudre les liens qui unissaient dans la durée ces tableaux successifs.

b) Par sa représentation à l'aide de la matière et du mouvement. C'est toujours par des phénomènes mécaniques que M. Spencer commence la série de ses exemples; c'est par des comparaisons mécaniques qu'il explique chaque intuition nouvelle; et, lorsqu'il va du mécanisme à la vie, il laisse entendre qu'il va du simple au complexe [1]. Mais le temps du mécanicien n'est qu'un espace. S'en servir, même comme symbole, c'est éliminer d'une étude de l'évolution ce qui en fait l'essence même.

c) Par sa recherche des causes de l'évolution. Après l'avoir décrite, M. Spencer cherche à la comprendre. Il en énumère les causes immédiates. Qu'il s'agisse du progrès des nébuleuses ou du progrès des sociétés, l'homogène primitif est trop instable [2] pour qu'il ne naisse pas en lui des centres d'hétérogénéité; ces centres, agissant, suivant les attractions de la nature, sur les régions environnantes, accélèrent la diversité qui commençait à y paraître [3]; la ségrégation, en rapprochant les éléments analogues, les isole des actions des autres éléments, et les groupes ainsi formés sont de mieux en mieux définis [4]. La loi d'évolution est expliquée par ses causes efficientes; en d'autres termes, l'évolution n'ajoute rien au donné primordial.

d) Par le terme, au moins provisoire, assigné à l'évolution. C'est l'équilibre [5]. Le progrès cesse par sa réalisation même. Son achèvement est pour la pensée un point d'arrêt qui la dispense de vivre le mouvement intime de l'évolution.

1. M. Spencer, à la fin du volume (pp. 497-498), se défend du reproche de matérialisme. Il reconnaît que son mécanisme est symbolique. Mais c'est le seul symbole qu'il nous permette de connaître.
2. *Les Premiers Principes*, chap. XIX : L'instabilité de l'homogène.
3. *Ibid.*, chap. XX : La multiplication des effets.
4. *Ibid.*, chap. XXI : La segrégation.
5. *Ibid.*, chap XXII : L'équilibre.

e) Par sa raison suprême, qui est la persistance de la force. Les causes efficientes (instabilité de l'homogène, multiplication des effets, ségrégation), ne sont que des corollaires de la persistance de la force [1]. L'équilibre final s'en déduit de même [2]. Nos premières critiques valent encore. La loi fixe domine l'effet mobile et l'écrase.

L'esprit de système qui a inspiré les *Premiers Principes* empêche donc l'évolutionnisme spencérien d'exprimer exactement le réel. Nous arriverons aux mêmes remarques si nous examinons l'évolution en elle-même, et non plus dans le procédé qui la saisit. La loi de M. Spencer ne s'applique qu'à la surface de ses objets. Ce sont des formes vides que le cohérent, l'hétérogène et le défini. Il n'y a que les systèmes planétaires qu'on connaisse complètement, quand on sait à quel point ils sont cohérents, définis et hétérogènes. Il n'en est plus de même des faits humains. Parce que je sais que la pensée humaine évolue vers une multiplicité de sciences à la fois plus distinctes et mieux hiérarchisées, je ne connais pas pour cela la tendance qui guide cette pensée à travers les cadres qu'elle se fabrique. Parce que je sais que les arts se séparent et s'ordonnent d'âge en âge, je ne sais pas pour cela ce qu'il y a de vraiment artistique dans leur développement. Je suis très bien renseigné sur l'évolution des caractères quantitatifs des choses : mais ce sont leurs qualités qui m'intéressent. M. Spencer ne m'apprend rien sur elles. Son livre n'est qu'une longue table des matières qu'il faudrait remplir de couleur et de mouvement, une suite de titres sous lesquels les pages restent blanches. Elles le resteront toujours. M. Spencer a dit tout ce que sa méthode lui permettait de dire. Sous l'évolution, il nous montre le principe de la persistance de la force, point de contact du connaissable et de l'inconnaissable. Cet inconnaissable limite nos recherches. Si la loi d'évolution n'est pas parfaite, elle est inachevable. Elle n'est pas un principe scientifique, c'est-à-dire une source indéfinie d'expériences. Elle est un principe philosophique, dans le sens spécial de M. Spencer, c'est-à-dire un essai de synthèse totale. Elle ne pousse à aucune étude. Elle clôt le savoir. Elle le clôt solennellement dans une unité d'apparat.

L'évolution, telle que nous l'avons rencontrée chez quelques astronomes, chez quelques naturalistes, chez quelques sociologues et

1. *Les Premiers Principes*, pp. 382-385, pp. 409-410, pp. 430-432, pp. 481 et suiv.
2. *Ibid.*, pp. 460-463.

dans le livre de M. Spencer, n'est donc *qu'une traduction incomplète de l'évolution véritable.* On en prendrait aisément son parti s'il ne s'agissait que des nébuleuses. On se désintéresse moins des évolutions où l'humanité est en cause, l'évolution des espèces animales dont elle est le terme, ou l'évolution sociale dont elle est l'unique objet. Mais, par malheur, c'est aux cas intéressants que la méthode s'applique le moins. La durée, pour les astres, est aussi vide que l'espace, et nous ne nous trompons guère en regardant leurs variations de loin et comme desséchées sur l'orbite qu'ils ont suivie. Mais on ne peut voir, à la manière d'un spectacle, un courant où l'on est entraîné, et ce sont des courants, dont nous ne pouvons nous enfuir, que la vie et l'humanité. La méthode des évolutionnistes modernes ne donne donc pas seulement un à-peu-près : *elle contient une contradiction essentielle.* Nos critiques étaient incomplètes et nous pouvons être plus sévères encore. Un exemple nous permettra de préciser nos nouveaux griefs.

Certains matérialistes ont cru trouver dans l'évolution un appui pour leurs doctrines. « L'homme dérive de la matière par voie d'évolution à travers une série continue d'espèces animales. Mais, ajoutaient-ils, nous ne pouvons concevoir cette descendance que comme un enchaînement de causes efficientes. Donc, puisque le moins ne peut produire le plus et que la matière a produit l'homme, l'homme n'est pas autre chose que de la matière compliquée. »

Examinons ce raisonnement. Le transformisme est un fait ou une théorie. Plusieurs naturalistes, inquiets des difficultés d'ordre scientifique que la doctrine recèle, aiment mieux la regarder comme une source féconde de découvertes actuelles que comme un récit exact du passé. Admettons cependant le transformisme comme un fait. Comme fait, il relève de la critique des sciences et de la critique du sens commun. Or, d'après la critique des sciences, la matière, dont on veut faire dériver l'homme, est un faisceau de lois plus ou moins artificielles où notre race a mis l'empreinte de sa liberté. D'après la critique philosophique, ce n'est que par une illusion, issue des habitudes de notre vie pratique, que nous pouvons penser qu'un moment de la préhistoire se suffit, comme une photographie qu'on aurait enlevée d'un cinématographe arrêté. L'une et l'autre critique nous présentent la causalité efficiente comme un symbole commode et factice. Par conséquent, dès que nous parlons de matière, de temps homogène et de cause efficiente, nous cessons de considérer un

passé antérieur à l'homme, puisque, en énonçant ces idées qui sont nôtres, nous posons implicitement une humanité contemporaine. Si l'on dit que la matière a produit l'humanité, il faut ajouter que l'humanité est une des raisons de la matière. Si l'on croit que le monde inerte est antérieur au monde vivant, il faut ajouter que la vie est, d'une certaine manière, antérieure à la nébuleuse. Si objectif qu'il se prétende, le transformisme philosophique est un anthropomorphisme : y chercher l'explication de l'homme, c'est faire un cercle vicieux dont l'homme même occupe le centre.

On peut faire une objection à notre critique. Si les notions de matière, de temps et de cause, telles qu'on les emploie dans la science ou dans la vie commune, ne sont que des constructions symboliques, elles recouvrent cependant une réalité métaphysique, et on pourrait essayer de déduire l'homme de cette matière vraiment première, par des causes vraiment naturelles, agissant dans la vraie durée. Essayons. Mais nous savons[1] que la matière pure est une simple puissance que nous actualisons; elle ne se suffit pas : elle appelle l'esprit. La durée n'est pas une barre de métal qui permette de pousser un fait du fond du passé ou de le tirer du bout de l'avenir, elle est un ruban flexible dont la moindre vibration se prolonge à la fois dans l'après et dans l'avant[2]; efficience et finalité sont deux jalons commodes que nous avons placés aux deux bouts de la ligne, pour interpréter la pénétration mutuelle de toutes les parties de la durée, le premier à l'imitation des causes de notre vie pratique, le second, pour corriger l'à-peu-près du premier symbole, mais à l'imitation de l'efficience, dont la finalité n'est que l'image projetée dans le futur; dans la vraie durée, le passé ne se suffit donc plus; la vraie causalité est, pour ainsi dire, plus finaliste encore que la finalité. Ainsi notre critique demeure. Le transformisme est un acte continu dont on ne peut fixer aucune attitude. C'est un beau drame dont le cinquième acte a été conçu le premier.

Nous ajouterons à ces remarques un argument plus directement scientifique. On connaît le principe des transformistes : « L'ontogénie est parallèle à la phylogénie ». A l'âge de quelques heures, on ne pourrait distinguer un embryon de poisson, de batracien, de reptile, de mammifère ou d'homme. Bientôt, l'embryon de poisson

1. E. Le Roy, Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie, 2e article, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1901.
2. Cf. G. Tarde, L'action des faits futurs, *ibid.*, mars 1901.

prend une forme particulière; mais les autres se confondent encore. Un peu plus tard, c'est l'embryon de batracien qui se sépare du groupe, et, plus tard encore, l'embryon de reptile. Ainsi l'embryon humain a été, pendant un certain temps, pareil à un embryon de poisson, un peu plus longtemps pareil à un embryon de batracien, plus longtemps encore pareil à un embryon de reptile ou de mammifère. Mais, si l'on consulte la géologie, les poissons semblent avoir précédé, dans le temps, les batraciens, qui ont précédé les reptiles, qui ont précédé les mammifères, et l'homme est apparu sur la terre le dernier. C'est ce qu'on entend en disant que l'ontogénie, l'histoire de chaque individu, reproduit la phylogénie, l'histoire ancestrale. — Qu'en pouvons-nous conclure ? Que les diverses formes de l'embryon humain attestent le passage de l'humanité par la série entière des formes animales, c'est-à-dire sa descendance inférieure? C'est l'interprétation courante. Elle est relative à un point de vue. Elle est aussi un peu cherchée. Il en est une beaucoup plus naturelle. Si, à une certaine époque, on ne peut distinguer l'un de l'autre cinq embryons qui se distingueront plus tard, c'est qu'il y a, en chacun d'eux, autre chose que son aspect instantané, quelque vitesse qui le pousse à sa forme adulte et qui fait de sa croissance un mouvement indivisible. Dira-t-on qu'il n'y a en lui qu'un emmagasinement d'hérédité? On n'exprimera que le même fait, en le compliquant d'une abstraction. Mais si l'ontogénie est la traduction de la phylogénie, le même mouvement indivisible, qui fait grandir un individu, a fait varier la race autrefois. Tout à l'heure, nous doutions qu'on pût assimiler la durée préhistorique au temps homogène; mais ce n'était qu'un doute, et, pour celui qui ne subtilise pas, un siècle est réellement indépendant de ceux qui le suivent. Maintenant que nous avons accéléré, en la condensant dans l'embryon, l'évolution des siècles, nous voyons en elle l'organisation que sa lenteur nous cachait. Maintenant que nous interprétons l'espèce par l'individu au lieu de déduire l'individu de l'espèce, nous comprenons bien plus nettement la durée hétérogène et l'humanité cause finale.

Nous ne pouvons donc saisir l'origine des vivants, la matière, que mêlée aux postulats de la pensée actuelle. Nous ne pouvons comprendre le développement de la vie sans en rattacher chaque phase à son terme. Nous ne voyons donc jamais le passé animal qu'à travers le présent humain.

A l'histoire de l'humanité physiologique succède l'histoire de l'hu-

manité raisonnable. Mais ce que nous avons dit de l'évolutionnisme des naturalistes s'applique à l'évolutionnisme des sociologues. C'est avec notre présent encore que nous reconstituons un passé. La reconstitution peut passer pour fidèle s'il s'agit d'une bataille, d'un complot ou d'une intrigue d'amour, parce que ces événements n'ont été que des combinaisons particulières de sentiments éternels et de gestes toujours pareils. Mais on ne peut revivre les grandes intuitions, parce qu'elles se transforment d'un progrès continu. On a déchiffré, dans des villes très anciennes, les premières prières des hommes : elles ne nous ont pas rendu l'âme des vieilles mythologies. On retrouvera peut-être la coupe de Socrate : nous ne retrouverons jamais la sérénité grecque. Toujours nous interprétons, avec nos pensées familières, des pensées sans aucun rapport avec elles. Toujours nous sommes dupes de notre temps.

En résumé, nous avons essayé, dans ce paragraphe, de mettre en lumière deux caractères de l'*évolutionnisme contemporain* :

1° *Il veut saisir l'évolution du dehors, comme un spectacle. Il est donc obligé d'employer tous les postulats qui façonnent et qui fixent les choses extérieures, et, par là, il se condamne à être superficiel.*

2° *Mais ces postulats sont les postulats courants de son époque. Il se résigne donc inconsciemment à ne pas sortir de son siècle, et ce qu'il prend pour le passé n'est qu'un présent démarqué. La première attitude entraîne la seconde.*

Ne pas chercher du passé une connaissance adéquate, puisque cette recherche n'a pas de sens, ne pas en désirer une connaissance statique, puisqu'elle ne pourrait en atteindre les éléments profonds, voilà les deux conditions négatives auxquelles on doit soumettre, pour la rendre féconde, toute méthode évolutionniste. Dans la suite de ce mémoire, nous ne parlerons plus des évolutions astronomiques, géologiques ou animales. Nous nous attacherons *au seul problème de l'évolution des intuitions humaines*, que nous essaierons de saisir par une méthode nouvelle.

§ VI. — *Définition de l'évolutionnisme.*

Renonçant à voir un passé immobile, nous serons résolument de notre époque. Mais au lieu de nous laisser fasciner par ses caractères contingents, nous nous laisserons porter par les courants qui la tra-

versent. Ces courants nous apportent ce que le passé contenait de viable. Ils le condensent dans ce présent mobile qu'ils orientent vers l'avenir. Nous ne connaîtrons donc pas, à proprement parler, l'évolution : nous la vivrons. Insérés en elle, nous la solliciterons à notre tour. La contraction du passé nous permettra une égale action sur l'avenir. Mémoire n'ira pas sans liberté. L'évolutionnisme sera à la fois une science et une œuvre [1].

Nous donnerons un premier commentaire de cette méthode *à l'aide de deux comparaisons.*

Nous emprunterons la première à l'*embryogénie.* La vie d'un embryon est une contraction du passé, puisque l'embryon, pendant quelques semaines, vit de l'existence de toutes les espèces primitives. Peu importe la vraie nature de ce passé. Il suffit de le regarder comme une position d'états, dont nous ne chercherons les liens que dans le développement de l'embryon qui les traverse. Ce qui importe, c'est la nature de ce développement. Il nous frappe par un caractère essentiel. L'embryon ne reproduit que les formes embryonnaires, que les ébauches inachevées, que les tendances préparatoires des espèces antérieures; il n'en prend pas les formes déterminées; il se réserve pour une détermination unique, celle de sa propre espèce. Et plus les espèces traversées sont près de l'origine de la série, moins l'animal supérieur en précise de caractères : l'embryon humain est plus longtemps mammifère que reptile; il consent à être témoin du passé dans la mesure où ce passé lui ressemble et il l'oublie d'autant mieux qu'il est plus voisin de la matière.

L'*enfant* a une vie analogue. Il passe par les étapes qu'a franchies l'humanité jeune. Comte dirait qu'il est successivement fétichiste, polythéiste et monothéiste. Mais l'enfant possède moins un fétichisme déterminé qu'une tendance au polythéisme, moins un polythéisme arrêté qu'un besoin de monothéisme, et c'est lorsqu'il se rapproche de l'âge d'homme que les états traversés commencent à se déterminer.

Ce que font spontanément l'embryon et l'enfant, l'un avant l'éveil de la conscience claire, l'autre avant l'épanouissement de la raison, l'homme peut le faire avec sa raison pleine. Mais, au lieu de contracter, comme l'embryon, les époques antérieures à l'humanité, au

1. Plusieurs idées de ce paragraphe sont empruntées à un article inédit de M. Maurice Legendre : « L'histoire comme science morale ».

lieu de contracter, comme l'enfant, les époques antérieures à la pensée, il contractera les siècles de pensée qui leur ont succédé, grâce à un sens particulier, qui ressemble à celui de l'historien, à celui du savant et à celui du politique, mais que nous aurons bientôt à distinguer de l'un ou de l'autre. De même que l'embryon et l'enfant, au lieu de s'attacher aux déterminations passagères des temps, ne cherchent qu'à suivre le mouvement qui les a déroulées, de même l'homme cherchera moins à s'immobiliser dans les détails des civilisations anciennes qu'à deviner l'enchaînement qui les renverse et les remplace. De même que l'embryon et l'enfant prennent avec le passé un contact d'autant plus intime qu'ils en résument des moments plus tardifs, de même l'homme prendra conscience du passé d'une façon plus déterminée à mesure qu'il en revivra des années plus récentes. De même que l'embryon et l'enfant ne repassent le passé que pour être prêts à profiter du présent, comme si, pour entrer dans le courant de l'humanité, il fallait d'abord prendre son élan, ainsi l'homme, par une étude que lui donnera le sens de l'évolution de sa race, se fera la main pour les gestes de la vie contemporaine. De même enfin que l'embryon et l'enfant prolongent le progrès qu'ils ont reçu de leurs ancêtres, de manière que chaque génération ajoute son impulsion à la marche de l'espèce, avec d'autant plus de liberté qu'elle se sera mûrie à travers une plus longue préhistoire, de même chaque génération pensante ajoutera son progrès propre aux progrès de la pensée, avec d'autant plus de liberté qu'elle en aura été chercher, dans des siècles plus reculés, des causes plus essentielles et de plus durables élans.

D'où cette règle :

Vivre l'évolution, c'est contracter le passé, et ce qu'on gagne en recul, on le perd en détermination.

On devine que c'est là, à la fois, le plan d'une étude et le plan d'une action. Avant d'en détailler le programme, nous dirons ce que cette méthode n'est pas. Nous l'opposerons à deux études analogues, l'histoire et la science, et à une action voisine, l'action politique. En même temps, nous concrétiserons ce contraste en appliquant notre méthode à trois recherches particulières.

1° *En quoi cette étude se distingue de l'histoire.*

Appelle-t-on histoire, avec les historiens-poètes[1], un effort pour

1. Augustin Thierry, Michelet, etc.

reconstituer une époque avec toutes les nuances qui la distinguent, pour l'isoler du reste du temps en s'isolant soi-même de son siècle et de sa ville, pour en goûter l'étrangeté au lieu d'en chercher les causes ou les suites, pour l'évoquer au lieu de l'expliquer? Il est clair que cette histoire, toute à la recherche des déterminations de détail, est exactement le contraire de notre méthode. — Il en est de même de l'histoire telle que la définissent MM. Langlois et Seignobos [1]. Le problème qu'ils posent est le même; ils ajoutent seulement à son étude toutes les précautions auxquelles la pratique des sciences nous a récemment habitués. — On peut appeler histoire, avec Cournot [2], la recherche des faits primordiaux qu'on ne peut rattacher à aucun principe, et sur lesquels toute science doit s'appuyer pour se constituer comme science [3]. Mais ces données, éparses dans le temps, et d'autant plus rares que la science qu'elles fondent est plus parfaite, ne sauraient remplacer les éléments continus que tout évolutionnisme réclame. — Confondra-t-on l'histoire avec la philosophie de l'histoire [4]? La philosophie de l'histoire est aussi hautaine que notre évolutionnisme à l'égard des menues contingences. Mais l'évolutionnisme respecte les petits faits, quand ils attestent le passage d'une grande idée, se rend familier à toutes les vibrations humaines pour y trouver en raccourci le secret de leur mouvement, et place la connaissance dernière de l'histoire dans un sens de son progrès, beaucoup plus que dans la contemplation d'une nature nécessitante ou d'un dessein tout-puissant.

Les seuls travaux que nous puissions donner comme modèles de cet évolutionnisme sont certaines études bibliques de M. l'abbé Loisy. Il est vrai que M. Loisy ne parle qu'accessoirement de l'évolution; nous le citons, faute d'exemples plus directs, tout en reconnaissant à quel point nous risquons de trahir sa pensée en insistant sur une seule de ses tendances.

Une recherche restreinte fera comprendre sa méthode. C'est une

1. *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898. Voir un résumé de la dernière partie de la méthode, pp. 195-197.

2. *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1851, 2 vol., chap. xx : Du contraste de l'histoire de la science et de la philosophie de l'histoire. T. II, pp. 177 et suiv., notamment, pp. 200-202.

3. Ainsi l'inclinaison de l'axe de la terre à l'origine de la sociologie, la constante de l'attraction à l'origine d'une histoire naturelle du ciel.

4. Telle qu'elle se trouve, par exemple, dans le *Discours sur l'histoire universelle*.

étude sur l'espérance messianique[1]. On montre qu'elle n'a point procédé d'un raisonnement[2]. Elle n'est pas non plus une intuition abstraitement morale[3]. Encore moins une conception de justice sociale[4]. Elle est spécifiquement religieuse et se rattache à la notion de Iahvé[5]. C'est cette originalité qu'il s'agit de dégager. Or, si l'on isole chaque texte prophétique, on lui trouve des analogies avec des textes étrangers et des explications dans les circonstances et les lieux où il a été écrit[6]. Analogies inévitables et superficielles, explications faciles et incomplètes. Car, si l'on réunit les pensées des prophètes pour en suivre l'enchaînement, on trouve, derrière le reflet des milieux où chacun vivait, un progrès continu qui épure leurs intuitions[7], depuis le rude livre du premier Isaïe[8] jusqu'au fragment du serviteur de Dieu[9], un progrès accéléré par tous les accidents qui donnaient à l'espérance d'Israël des démentis si décisifs, la mort de Josias, la ruine du premier temple, le lamentable retour de la captivité, la fin de Judas Macchabée, « une force mystérieuse, cachée dans une idée qui marche et qui se réalise en marchant, que les obstacles excitent au lieu de la retarder, qui profite plus de ses déconvenues apparentes que de ses succès[10] ». L'élément spécifique du messianisme, c'est donc le passage à travers ses diverses formes. Cet élément n'a pas de place dans les livres, il est le lien des livres; il n'a pas de place dans le temps, il est le ressort de la durée; il n'est pas de l'ordre d'un fait, il est de l'ordre d'un progrès; il n'est pas historique, il est transhistorique. Ou plutôt il est indéfinissable comme tous les mouvements : on le changerait à le vouloir fixer par une explication psychologique, par une preuve scripturaire ou par une démonstration rationnelle. Pour en avoir l'intuition, il reste un seul procédé : se mettre dans le courant que ce mouvement com-

1. L'espérance messianique, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, pp. 385-406.
2. *Ibid.*, p. 387.
3. *Ibid.*, p. 388.
4. *Ibid.*, p. 389.
5. *Ibid.*, pp. 389-395.
6. Cf., par exemple, le développement des idées de résurrection et d'immortalité, *Ibid.*, pp. 396-401.
7. *Ibid.*, pp. 401-403.
8. Isaïe, les trente-neuf premiers chapitres, ou à peu près.
9. Isaïe, XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13; LIII, 12.
10. *Ibid.*, pp. 404-405. On lira avec fruit, pour éclairer les indications de cette étude, deux articles plus généraux de M. Loisy : L'idée de la révélation, *Revue du Clergé français*, 1er janvier 1900, et : Les preuves et l'économie de la révélation, *Ibid.*, 15 mars 1900.

mence, rétablir les intermédiaires qui nous séparent de l'origine, et vivre cette origine à travers l'accomplissement actuel de l'évolution qu'elle annonce. Mais ce procédé suppose que cette évolution dure encore. M. Loisy la trouve dans la vie de l'Église; il entre donc d'abord dans cette vie et fait comme un acte d'adhésion à son autorité; la soumission à ce long présent est, pour lui, la condition nécessaire pour comprendre vraiment son passé. Ainsi, bien que les études bibliques soient autonomes en face de la théologie comme la physique est autonome devant la métaphysique, elles ne consistent pas dans une simple critique de documents épars, pas plus que la physique ne consiste dans un amas de faits isolés; les mesures astronomiques n'ont pris un sens fécond que quand Newton y a vu les éléments d'un principe viable; les textes bibliques ne seront pleinement significatifs que si l'on y voit les moments d'un développement qui les relie; ici et là le positivisme comtien est dépassé; il fait place à un positivisme évolutionniste, où la réalité n'est saisie que par le geste de l'invention, découverte physique d'une part, vie religieuse de l'autre [1].

2° *En quoi cette étude se distingue de la science.*

Il existe — ou il tend à exister — de véritables *sciences* de l'humanité. Elles sont caractérisées par le succès de leurs prévisions. Ces succès supposent des lois aussi inflexibles que les lois physiques. Ces lois supposent un ordre de phénomènes où n'entre pas la liberté. Or, par certains côtés, l'homme est matière; l'homme et plus encore la société, où les spontanéités individuelles se neutralisent les unes les autres. C'est ainsi qu'on a créé des sciences économiques qui expliquent, dans une certaine mesure, l'évolution des richesses; et, quelles qu'aient été les prétentions de leurs fondateurs et la sagesse de leurs critiques, il est certain que, dans un domaine restreint, ces sciences ont réussi. Mais ce n'est pas une science que nous cherchons ici. Nous n'étudions pas ce qu'il y a de fatal dans l'humanité, mais ce qu'il y a de libre; puisque la liberté de chaque homme diminue quand on le fond dans un groupe, nous voulons voir si de

1. On trouvera d'autres exemples de la méthode de M. Loisy dans *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, Picard, 1902 (les diverses rédactions du récit de la chute, dans les textes cunéiformes, dans le premier jéhoviste et dans le second jéhoviste, attestent un développement continu de l'idée morale), ou dans le cours professé en 1901-1902 à l'École des Hautes Études sur *les Paraboles évangéliques* (ainsi, l'évolution de l'allégorie aux temps apostoliques).

telles disparitions ne sortira pas une liberté d'un autre ordre, la liberté propre à la race. Nous demanderons donc des faits à l'histoire, mais non pas, suivant la méthode physique, pour en tirer des lois et nous y soumettre désormais; nous passerons directement des faits recueillis à l'exercice de la liberté dont ils portent l'empreinte; nous irons sans intermédiaire de la leçon à l'application, ou, comme on disait il y a un demi-siècle, de l'observation à la réforme.

C'est un sociologue [1] de cette époque qui nous servira d'exemple. Frédéric Le Play a laissé une œuvre considérable, qu'on peut diviser en deux parties. La première [2] est une série d'observations, groupées en monographies de familles ouvrières, où la reconstitution d'un budget sert de canevas précis et suggestif à l'étude des mœurs d'une contrée, des besoins d'une industrie, des idées d'une classe, de l'organisation d'une société, des conditions de la paix [3]. Cette première œuvre a préparé la seconde, une tentative de réforme sociale; le plan en a été exposé dans deux livres [4], dont les principales idées avaient accès au Parlement et aux conseils de Napoléon III. — Le Play était homme de science. C'est comme ingénieur des mines qu'il a fait ses premières enquêtes. On trouverait peut-être des traces de méthodes chimiques dans ses procédés d'analyses sociales. Il est bien savant par son dédain des « lettrés » et son souci de l'observation. Il est savant surtout par sa manière d'observer. Il cherche, pendant plusieurs années, la méthode originale propre à saisir les faits sociaux. Il préfère aux claires statistiques les études patientes et complexes qui lui permettent de suivre de plus près les phénomènes et par conséquent de les « vivre ». Il les vit au moyen de deux principes qui soutiennent toutes ses recherches : « L'unité sociale irréductible, c'est la famille »; et : « La paix est identique au bonheur ». On lui a souvent reproché d'avoir tiré de ses enquêtes, sous forme de conclusion, ce qu'il y avait mis implicitement, sous forme de postulat. Mais toutes les sciences ont leurs

1. Le Play n'entendait pas « société » dans le sens spécial qu'on lui donne souvent aujourd'hui (un certain groupement en tant que groupement); pour lui société est à peu près synonyme d'humanité.

2. *Les Ouvriers Européens* (Tours, Mame, 6 vol., 2e édition, 1879), continués par ses disciples sous le titre : *Les Ouvriers des deux mondes* (Tours, Mame, 10 volumes parus). La première édition des *Ouvriers Européens* est de 1855.

3. La méthode d'observation est décrite dans le tome I des *Ouvriers Européens*.

4. *La Réforme sociale en France* (Tours, Mame, 6e édition, 1878, 4 volumes) (la première édition est de 1864) et *la Constitution essentielle de l'humanité* (Tours, Mame, 1881).

schèmes préconçus. Les siens sont éminemment commodes. Le premier permet, en s'enfermant dans le cercle étroit d'une famille, d'en saisir les éléments dans leur richesse concrète. Le second nous prépare une matière stable sur laquelle nos études aient prise. On peut les discuter en métaphysicien; mais si on les juge en homme de science, on doit reconnaître qu'ils sont de la même nature que les grands postulats de la physique. — Eh bien, Le Play, en parlant de sociologie, n'a jamais prononcé le mot « loi », jamais il n'a songé à un déterminisme humain [1]. Ce qu'il nomme « science » sociale, c'est « l'art » de vivre en société [2]. La science sociale n'est pas spéculative, comme les sciences physiques. C'est parce que l'évolutionnisme est, à son époque, une doctrine fataliste, qu'il s'attache à le combattre[3]. Mais il est, en dépit des mots, un pénétrant [4] évolutionniste. Il a vécu l'évolution par le choix de ses sujets de monographies, où les races fixes de l'Asie représentent, bien plus fidèlement que les meilleurs récits, les premières conditions du travail [5]. Il l'a vécue en opposant les décrets des législateurs aux coutumes spontanées [6], l'esprit de nouveauté à l'esprit de tradition [7], c'est-à-dire les discontinuités d'une action arbitraire à la continuité de l'action de la race. Il l'a vécue enfin en cherchant à participer lui-même au mouvement de la société, par cette réforme qui est l'aboutissement de son œuvre [8]. — C'est pourquoi, si incomplètes que soient ses recherches

1. Cf., par exemple, le chapitre IV : « Les nations ne sont fatalement vouées ni au progrès ni à la décadence », et le chapitre V : « Les vices de la race peuvent être réformés par la loi et les mœurs » de l'Introduction à *La réforme sociale en France*. Le Play y écrit : « Les phénomènes sociaux qu'on explique habituellement par des causes physiques sont dus surtout à des causes morales. Le progrès ou la décadence ont leur source dans la pratique ou dans l'oubli des principes, et non dans la race elle-même. Ainsi nous souffrons cruellement aujourd'hui des fautes de nos pères, mais nous demeurons les arbitres de la destinée de nos enfants » (*La Réforme sociale en France*, t. I, pp. 35-36).

2. Cf. *Les Ouvriers européens*, t. I, p. 157, et t. VI, pp. XLII-XLVI. *La Réforme sociale en France*, t. I, p. 64.

3. *La Constitution essentielle de l'humanité*, pp. 222-224.

4. Plusieurs raisons l'empêchaient d'acquérir un sens aigu de l'évolution : il a observé des faits trop complexes pour avoir le temps de rechercher leur profondeur dans la durée; son postulat de la paix-bonheur l'en détournait d'avance; il n'était pas historien et se méfiait des historiens; enfin il partageait, dans une certaine mesure, les opinions de son milieu.

5. *Les Ouvriers européens*, t. II : Les ouvriers de l'Orient.

6. *La Réforme sociale en France*, t. III, pp. 237-240.

7. *La Constitution essentielle de l'humanité*, chap. II, § 1, pp. 46-48.

8. *La Réforme sociale en France*, passim; notamment les conclusions (t. IV, pp. 367-396). — *La Constitution essentielle de l'humanité*, chap. VI : La réforme pacifique des idées et des institutions.

et si particulières que soient ses solutions, nous retiendrons l'esprit général de sa méthode, comme un des aspects du sens évolutionniste.

3° *En quoi cette action se distingue de la politique.*

Si nous soutenons qu'on ne peut connaître l'évolution sans être soi-même réformateur, nous ne voulons pas dire que tout *acte* social nous donne prise sur l'évolution.

Un César rétablit de toutes pièces une civilisation ancienne. Son œuvre croule après quelques années. — C'est que, si l'évolution est libre, il y a, dans les choses humaines, deux espèces de liberté : celle d'un individu et celle d'une suite de générations. Or liberté ne veut pas dire pouvoir arbitraire; la vraie liberté c'est l'harmonie interne des actions; être libre, c'est être soi. Une race est donc libre quand, consciente de tout son passé, elle en prolonge le courant sans coude brusque, infléchissant seulement la dernière direction par une courbure nouvelle. Mais la race et l'individu vivent avec des vitesses trop différentes pour que leurs libertés ne se heurtent pas. Si l'on n'étouffe sa liberté quotidienne, on ne participera pas aux libertés séculaires. Dès lors, l'homme d'État qui improvise une organisation politique peut faire, comme homme, un acte de liberté inouïe; comme représentant de sa race, il ne fait qu'un coup de tête. C'est un révolutionnaire, non un évolutionniste. Il restera dans la légende, il ne laissera rien dans l'histoire. C'est le cas de notre César.

Les vrais puissants sont ceux qui, sans pouvoir et sans décrets, ont compris la marche de leur peuple et l'ont dit. Ainsi a fait Auguste Comte. Par le seul énoncé de la loi des Trois États, il a eu une action plus profonde que par la religion qu'il a établie. Son esquisse était trop grossière pour valoir comme histoire, assez grossière pour valoir comme doctrine. Du point de vue qu'il avait dégagé, les savants ont revu leurs connaissances et les ont débarrassées de quelques restes d'esprit métaphysique et d'esprit théologique. Pour avoir ignoré le meilleur du stade positif, il a plutôt fait reculer qu'avancer les sciences qui étaient déjà arrivées à cet état. C'est dans la mesure où il a saisi le vrai de l'histoire qu'il s'est préparé des disciples; c'est dans le sens où il l'a traversée qu'il a orienté la pensée du XIXe siècle et c'est au point où il s'est arrêté qu'il a immobilisé ses progrès. Il a agi sur la science, sur la morale, et peut-être sur les gouvernements. Il a agi en racontant. — On peut en dire autant de tous les grands réformateurs. Philosophes, législateurs,

poètes, apôtres, tous ont compris la grandeur de leur mission, mais sans en deviner la nature. Ils ont prédit une ère impossible ou fondé un régime fou; ils se sont trompés; mais ils ont préparé une ère meilleure. Ils n'ont pas vu clair, mais ils ont suscité juste. C'est qu'ils ont prophétisé avec les images de leur temps et bâti avec les fragilités de leur pays; mais ils ont orienté l'avenir avec toutes les forces du passé. S'ils ont eu une action durable, c'est parce qu'ils ont ralenti le rythme de leur vie jusqu'à le faire coïncider avec le rythme de durée de l'humanité même. C'est dans ce sens que nous disons que l'historien est un homme d'action.

Les trois exemples que nous venons de donner, — l'œuvre de M. Loisy, l'œuvre de Le Play, la loi des Trois États de Comte, — montrent trois aspects différents de la méthode que nous demandons à l'évolutionnisme. Distincte de l'histoire, de la science et de la politique, cette méthode s'affirme par son originalité. Ce n'est pas assez pour qu'on l'accueille. Nous avons encore à faire voir en elle une discipline de l'esprit qui s'impose à notre époque.

1° *Il est légitime de constituer cet évolutionnisme à côté de l'histoire.*

De même, — si l'on accepte les analyses de M. Bergson [1], — qu'il y a dans l'individu deux mémoires, une mémoire spirituelle et une mémoire corporelle, une mémoire qui reflète fidèlement le passé et une mémoire qui l'organise en vue de nos besoins présents, une mémoire spectatrice et une mémoire active, de même la race qui, dans l'invention des grandes choses, est l'individu véritable, peut prétendre à deux mémoires distinctes. La première, c'est l'histoire : elle emmagasine le passé sous forme de faits indépendants sans les pousser vers l'utile : elle rêve. La seconde mémoire, celle qui jouerait le passé, n'existe pas ou presque pas. Il arrive pour l'humanité le contraire de ce qui se passe chez chacun de nous. Chez un homme, la mémoire motrice étouffe la mémoire fidèle : c'est la condition de l'individualité. Mais plus un homme prend d'individualité, moins il en laisse à sa race. Tout entier dans un présent étroit, il regarde le passé comme irrémédiablement fini. S'il agit comme homme, il rêve comme fragment d'humanité. Constituer l'évolutionnisme, c'est donc ajouter une mémoire nouvelle à la mémoire spontanée que l'histoire donne à notre race. Mais cette nouvelle mémoire est précisément celle qui conditionne la liberté. La former, c'est donc

1. *Matière et mémoire*, pp. 75 et suiv.

libérer l'humanité de ses caprices, de ses courtes vues et de ses découragements passagers; c'est contribuer à en faire une personne; et nul, aujourd'hui surtout, n'en contestera l'utilité.

2° *Il est légitime de constituer cet évolutionnisme à côté de la science.*

La première fois qu'on a songé à faire de l'évolutionnisme une science, on a pris la physique pour modèle. Mais aujourd'hui nous connaissons assez les méthodes physiques pour comprendre qu'elles sont inapplicables à l'histoire de l'humanité. Le déterminisme physique n'existe pas sans une certaine liberté spirituelle. La physique est, si l'on veut, l'étude des lois de la nature, mais c'est aussi l'étude de notre action. Dès lors on ne peut étudier, par les méthodes physiques, la spontanéité qui les a inventées. Ce serait méconnaître les procédés scientifiques que de vouloir fonder en science ce qui est le support de la science. Mais si une étude plus complète de l'usage du déterminisme préserve le sociologue d'une telle contradiction, elle le conduit en même temps à la méthode même que nous venons d'exposer. On ne peut pleinement comprendre la physique que si on la rattache à son histoire, c'est-à-dire si on considère ses principes comme des êtres mobiles, se complétant au fur et à mesure de leur développement, moitié sous l'impulsion du progrès spirituel, moitié au frottement de l'inertie des choses. C'est un sens de l'évolution qui est le dernier ressort de l'invention scientifique. C'est une partie de l'évolution de l'esprit que la physique nous révèle. Elle nous invite donc à en rechercher toutes les routes et tous les moments. Elle s'achève en une étude générale de l'évolution. Voudra-t-on, malgré tout, condamner notre méthode, sous prétexte qu'elle ne permet pas de prévoir infailliblement l'état mental des siècles prochains et, par suite, qu'elle manque de critère scientifique? Mais s'il est vrai que notre race est libre, de quel droit lui appliquerait-on un déterminisme de convenance? Et puis, quel est le critère suprême de la vérité physique? L'expérience? Oh non. Elle n'en est qu'un élément. Le signe du vrai est d'un autre ordre. C'est la vitalité d'un principe. Les preuves dernières de la physique sont donc les raisons mêmes de l'évolutionnisme. Enfin, la liberté n'exclut pas la prévision, bien que ce soit une prévision d'une espèce particulière. La liberté étant la pleine saisie de soi, l'être libre tient son avenir, tandis qu'il semble capricieux à tous ceux qui l'environnent. Liberté parfaite voudrait dire impénétrabilité absolue à la prévision des autres, et sûre prévision dans l'âme de l'être libre. Non pas pré-

vision claire, car cette clarté est le signe de l'extériorité; c'est la prévision des étrangers. En cherchant des lois intelligibles qui permettent de prédire le sort de l'humanité, on se met, par le fait même, en dehors d'elle. Prédire l'avenir de sa race, c'est s'identifier à elle, c'est contracter l'histoire jusqu'à lui donner assez d'élan pour l'empêcher de dévier, c'est sortir du temps-espace en rapprochant le passé et le futur dans un infaillible présent, c'est supprimer le problème, et, par là, le résoudre. Ainsi la physique n'est pas, pour les sciences de la vie, un point de départ autonome. Loin de les expliquer, elle leur demande sa propre explication; loin de les précéder, elle les suppose; et, par là, elle les légitime.

3° *Il est légitime enfin de constituer cet évolutionnisme à côté de la politique.*

Il est inutile d'en développer les raisons, personne ne les contestera. C'est qu'en notre temps le pouvoir appartient aux idées et que les idées sont à tous. Tout homme peut donc avoir une influence sociale, par la seule conscience de l'évolution.

D'où cette définition, déjà plus précise, de l'évolutionnisme :

L'évolutionnisme est la prise de conscience du développement de l'humanité. Il suppose l'histoire, bien qu'il ne s'arrête pas aux déterminations de l'histoire. Il recherche des faits, ce qui le rapproche des sciences; mais il ne les réunit pas en lois, ce qui l'en distingue. Et cette double étude, bien qu'elle soit indépendante de toute politique, est une action extérieure.

Nous venons de donner trois applications de cette méthode. Nous en avions longuement décrit une autre, au deuxième chapitre de ce mémoire [1]. C'est l'étude de la vie des principes physiques. Étude historique, et, en même temps, œuvre scientifique. Elle est donc bien de l'évolutionnisme, tel que nous l'avons défini. Mais l'évolutionnisme s'étend à d'autres matières encore. Il s'applique à la philosophie, à l'art, au pouvoir, aux institutions. Il s'y applique en droit, car il a, jusqu'ici, suscité fort peu de travaux. Ceux mêmes que nous avons signalés n'en dérivent qu'à moitié. Ils en montrent mieux le sens général que les règles particulières. Nous considérerons donc ce paragraphe comme une simple définition de l'évolutionnisme, et, dans les suivants, nous exposerons avec plus de détails les méthodes qui permettent de le réaliser.

1. Au § IV (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1901, pp. 609-619) et au § VI (*ibid.*, pp. 639-641).

§ VII. — *La méthode évolutionniste.* a) *L'analyse.*

C'est grâce à une double méthode d'*analyse* et de *synthèse* que nous saisirons l'évolution de l'humanité.

Nous commencerons par l'analyse. Nous isolerons les unes des autres nos intuitions principales, et nous étudierons séparément le développement de chacune d'elles.

Mais la première démarche de cette analyse nous heurtera à des difficultés considérables. D'abord toutes les « choses » humaines ne peuvent servir d'objets à l'évolutionnisme. Il faut qu'elles soient *des progrès, et non des états.* Sans quoi il serait impossible d'en voir la succession autrement que comme une discontinuité de tableaux incohérents. Il y a une évolution de la science, de la philosophie, de la morale, parce qu'on ne fait pas une œuvre de science, de philosophie ou de moralité sans avoir un sens du progrès. Ce progrès, dans l'individu, est comme la différentielle du progrès de l'humanité Mais il n'y a pas de véritable évolution du langage, en tant que langage, parce qu'on peut parler sans durer. Ces intuitions sont donc des atomes de durée, et non des atomes logiques. Ce sont des rythmes différents qui les distinguent les unes des autres. Leur simplicité n'est pas celle d'une notion, mais celle d'un battement. On ne les sépare pas comme on séparerait deux concepts : *les séparer, c'est produire dans sa vie des nœuds de vibrations qui permettent de l'accorder aux notes simples que chacune rend*; c'est mettre de la discontinuité entre les rythmes de ses actes. Lorsque ce premier effort nous aura fait saisir des intuitions pures, il nous restera à les filer depuis le commencement de l'histoire, et ce sera l'essentiel de notre recherche. Mais alors de nouveaux obstacles surgiront. Car ces intuitions se mêlent en se développant. Nous avons remarqué la solidarité des principes physiques[1]. Nous avons aperçu leurs liens avec toutes espèces de croyances[2]. La vie scientifique elle-même se change en vie morale dès qu'on cherche à l'approfondir[3]. Suivre le progrès d'une intuition est aussi difficile que de suivre un ruban liquide, à travers les remous d'un fleuve, de sa source à son embou-

1. Dans ce mémoire, chap. I, § III (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, pp. 189-191).
2. Chap. III, § II (*Ibid.*, janvier 1902, pp. 75-78).
3. Chap. II, § VI (*Ibid.*, septembre 1901, p. 638).

chure. Si ondoyantes que soient les limites de ces matériaux, il faut cependant s'y résigner. Toute analyse est factice, nécessaire et provisoire. Nous indiquerons du reste tout à l'heure, en la décrivant en détail, comment on peut surmonter une partie de ses difficultés, et nous multiplierons de telles monographies, pour atténuer, par leur seule accumulation, ce qu'elles ont d'artificiel.

Cette analyse — isoler une intuition, puis suivre son développement — est soumise à trois règles; elles concernent un triple travail : technique, historique et social. Nous décrirons ces trois éléments de la recherche, en insistant sur le dernier.

1° *L'élément spécial.*

D'abord il faut posséder l'intuition dont on va esquisser l'histoire. Il faut, puisque la vie individuelle condense la vie de la race, avoir dépassé l'âge où on est capable de la réinventer. A chaque savant à faire l'histoire de sa science. L'évolution n'est pas du ressort d'un historien de carrière.

2° *L'élément historique.*

Mais ce spécialiste doit encore devenir historien. Il lui faut apprendre toutes les sciences qui sont la préface de l'histoire [1]. Il se fera donc érudit, bien qu'il ne s'intéresse qu'aux grands mouvements de l'humanité. Il sera même plus érudit que l'historien, car l'historien, qui cherche les traits déterminants du passé, peut se contenter de quelques découvertes, pourvu qu'elles donnent des faits indépendants; mais lui, qui cherche le passage d'une détermination à une autre, doit multiplier les faits qui en jalonnent la continuité. Son information doit être d'autant plus minutieuse qu'il la cherche moins pour elle-même. La masse de ses documents doit être en raison du déchet qu'il y prévoit.

Jusqu'ici nous n'avons regardé dans l'humanité qu'une suite d'individus s'engendrant les uns les autres, *sans savoir si chacun d'eux avait des contemporains.* Ce que nous venons de dire s'applique à une humanité constamment formée d'un seul homme, aussi bien qu'à une humanité formée à chaque instant d'une société nombreuse. Or, dans le flux humain, on ne peut se contenter d'étudier un filet liant l'origine à l'embouchure; il faut encore, en un point quelconque, faire une coupe du courant et étudier les liens de ses diffé-

1. Voir, par exemple, à ce sujet, l'*Introduction aux Études historiques*, de MM. Langlois et Seignobos.

rentes parties. Le long de la première ligne, il y a des relations de pression et de vitesse; elles sont comparables aux relations dans la durée : nous les connaissons. Dans la dernière surface, il y a des relations de contact et de cohésion ; ce sont les rapports entre contemporains : nous n'en avons pas encore tenu compte. Le mot *société* a deux sens : il veut dire chaîne de générations successives; mais il veut dire aussi ensemble de contemporains. Nous appellerons la première : *société dans la durée*, et la seconde : *société dans l'espace*. Comme il y a deux sociétés, il y a deux sociologies. La première est l'étude directe de l'évolution. La seconde est une sorte de science statique. *Mais ces deux sociologies se pénètrent.* Dans un fleuve, la forme d'une section influe sur la vitesse d'un filet. Chez les hommes, le développement d'une intuition dépend de la vie publique. Nous allons étudier ces rapports instantanés, pour voir si la sociologie de l'espace s'ajoute seulement à la sociologie de la durée, comme la science de ses perturbations, ou si elle en est, au contraire, l'auxiliaire le plus direct.

3° *L'élément social.*

Avant d'entreprendre cette étude, nous devons avoir une conception, au moins vague, du *fait social*. Deux définitions principales ont été proposées. Pour les uns, — dont le représentant le plus doctrinaire est, en France, M. Durkheim [1], — le fait social est spécifiquement différent des faits psychologiques et comme extérieur aux consciences. Pour les autres, — et c'est M. Tarde qui a le plus vigoureusement préconisé cette tendance [2], — c'est dans certains faits individuels qu'il faut chercher la raison des phénomènes sociaux. Ce que nous avons appris de l'évolution humaine nous conduit à adopter une partie de chacune de ces conceptions. Nous reconnaissons, avec M. Durkheim, l'indépendance des choses sociales par rapport aux libertés individuelles; mais comme nous recherchons dans la sociologie statique ce qui touche à la sociologie évolution-

1. Lire surtout : *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 2e édit., 1901, notamment le chapitre I. M. Durkheim y écrit : « Est fait social, toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles » (p. 19).

2. Lire surtout : *La Logique sociale*, Paris, Alcan, 2e édit., 1898, notamment la préface. M. Tarde y écrit : « Mais qu'il s'agisse de contrats, de services ou de contraintes, il s'agit toujours de faits d'imitation..... C'est la pierre de touche la plus nette pour distinguer ce qui est social de ce qui est vital » (p. VIII).

niste, et comme les faits de cette dernière sociologie se passent dans des consciences particulières, douées, grâce à un sens spécial, d'une liberté supérieure, c'est dans des consciences particulières qu'il nous faut saisir les faits sociaux, quels qu'ils soient. Nous voici amenés au point de vue de M. Tarde. Mais nous ne pouvons nous y fixer tout à fait. Le fait social élémentaire, c'est pour M. Tarde l'imitation. Des inventions instantanées, propagées par imitation à travers la masse des hommes, voilà, nous dit-il, de quoi expliquer le progrès de nos idées. L'explication ne suffit pas toujours. Elle réussit quand il s'agit d'inventions inférieures, la brouette ou l'imprimerie. Elle échoue quand il s'agit d'inventions physiques ou métaphysiques [1]. C'est que les premières sont des faits individuels ordinaires, les secondes non. Inventer une grande idée, ce n'est pas faire acte d'homme, c'est faire acte d'humanité. C'est s'identifier avec la race pour durer autant qu'elle. C'est comprendre en quoi l'idée est maniable, viable, et, par suite, imitable. Inventer vraiment, ce n'est pas inventer n'importe quoi : c'est inventer quelque chose que l'on puisse imiter. L'invention contient donc l'imitation. L'histoire des découvertes n'est pas une suite de points que l'imitation relierait. C'est la ligne de jonction qui est donnée d'abord. Il ne suffit donc pas, pour rendre compte de tous les phénomènes sociaux, de deux sortes de phénomènes individuels, l'invention et l'imitation. Si l'imitation explique la société dans l'espace, elle-même ne s'explique que par l'invention, c'est-à-dire par la société dans la durée. Elle ne peut donc être une explication dernière.

Cependant l'*imitation* est un élément capital de l'activité humaine. Nul ne contestera la fécondité des idées de M. Tarde. Nous les reprendrons, *mais sans y chercher les éléments fondamentaux de la science.* Nous subordonnerons l'imitation aux inventions profondes qui sont la trame de l'évolution. Et nous dégagerons ainsi deux éléments de toute intuition, la *formule* et les *images.*

a) *La formule.*

Les hommes vivent en société. Dès lors ils s'imitent. La principale forme de l'imitation, c'est le langage. Comment, en effet, peut-on transmettre une intuition ? L'intuition, étant un progrès, n'est pas

1. M. Tarde n'emprunte aucun exemple aux sciences, ou, lorsqu'il le fait, c'est en assimilant *a priori* les procédés scientifiques aux procédés du sens commun. (Cf. *Les lois de l'Imitation,* Paris, Alcan, 3e édit., 1900, chap. v; et *La Logique sociale*, chap. iv).

objet d'échange. On ne peut mettre en circulation que des mots, des recettes ou des objets. *Une intuition ne devient échangeable qu'à l'aide de telles expressions.* Ces expressions, nous les appellerons des *formules*. Ainsi l'intuition d'inertie est entrée dans le domaine public dès qu'on l'a rattachée à une équation différentielle. L'intuition religieuse est devenue intuition sociale dès qu'on a conçu un Dieu créateur et providence. C'est en combinant ces équations à de nombreuses expériences qu'on accoutume les élèves à l'intuition d'inertie. C'est en mêlant l'idée de création et de providence aux expériences de tous les jours, à la vue du ciel, aux dangers quotidiens, aux chagrins domestiques, aux succès des guerres, au sentiment de notre faiblesse, au sentiment de notre grandeur, c'est en faisant accomplir des actes précis sous l'impulsion de cette pensée toujours présente et des pensées qui s'en déduisent, que les premiers croyants donnaient à leurs enfants l'intuition religieuse. Faut-il rappeler que nous ne donnons pas au mot « formule » son sens habituel ? « Formule » pour nous n'est pas seulement synonyme d' « équation » ou de « phrase ». Tous les procédés de laboratoire, toutes les expériences morales, servent à communiquer les intuitions. Les étalons en physique, les sacrements en religion, sont des formules. Faut-il signaler encore de dangereuses confusions ? Nous n'entendons pas par formule un symbole incomplet et banal. Souvent les mots sont des symboles qui ne représentent qu'imparfaitement un tableau ou un plaisir. Ces mots ne sont pas des formules. Intuition ne veut pas dire émotion. Les rapports de l'intuition à sa formule ne sont pas ceux d'un objet à son symbole ou d'une émotion aux cris qu'elle suscite. Ce sont les rapports d'une œuvre aux moyens de l'accomplir. Il ne s'agit pas de transposer, mais de conditionner. Nous ne voulons pas dire non plus que toute intuition est personnelle et qu'on n'en peut donner aux autres que des fragments décolorés. La formule transporte l'intuition sous un aspect particulier, comme un fil transporte une force sous forme d'électricité. L'intuition, au départ, se déguise en formule, mais, à l'arrivée, la formule redonne l'intuition tout entière. La communion des esprits est parfaite, non en mots, mais en action. — La formule propage l'intuition. Mais le langage, — mots, objets ou recettes, — ne sert pas seulement de lien entre deux personnes. Nous sommes si habitués à parler que la pensée la plus solitaire est accompagnée de paroles. Sans formules, on ne peut que rêver. *La formule n'est*

pas seulement moyen d'échange, elle est moyen de travail. La vie collective pénètre ainsi au plus profond de la vie individuelle. C'est pourquoi l'on ne peut dire si dans le temps l'intuition suit ou précède la formule. Une intuition naissante provoque une ébauche de formule ; une ébauche de formule développe une intuition naissante ; et toutes deux grandissent ensemble. Mais l'intuition est un progrès à la fois dans l'individu et dans la race ; à ce double caractère doivent correspondre deux propriétés de la formule. *Pour permettre à l'individu son progrès, elle doit être « maniable*[1] ». C'est en effet un jeu facile que la combinaison des équations différentielles qui expriment le principe d'inertie. C'est une idée qui tient à toute la vie intérieure que celle de Iahvé créateur ; c'est une idée qui tient à toute la vie politique que celle de Iahvé national ; c'est une idée qui tient à toute la vie guerrière que celle de Iahvé sebaoth ; c'est une idée qui tient à toute la vie morale que celle de Iahvé unique et jaloux ; et le culte de Iahvé est une formule plus maniable encore que l'idée qui le remplit. Les éléments des deux formules sont choisis de manière à susciter des actions fécondes. Mais si la formule est assez maniable pour guider les efforts individuels, *elle doit être assez incomplète pour s'adapter au progrès de la race : elle doit être « viable*[2] ». Les notions de longueur, de temps et de force, en se modifiant, modifient le principe de l'inertie. La première notion de Iahvé était assez souple pour s'épurer avec le développement de la religion, et nous en pouvons suivre les changements à travers les écrits des rédacteurs de l'Hexateuque. Étant maniable, toute formule doit être fixe : l'esprit d'un homme ne peut agir à travers une pensée flottante ou un précepte indéterminé. Étant viable, elle doit être mobile : l'esprit d'une race ne peut grandir à travers des idées rigides ou des pratiques surannées. Ce n'est pas un compromis qui dissipera la contradiction. Il faut donc que la formule soit, par un côté, tout à fait fixe, et, d'une autre manière, tout à fait mobile ; il faut que son immutabilité et ses variations soient comme dans deux plans différents. Et, en effet, si quelque chose varie dans les principes de la mécanique, c'est sous une enveloppe immobile : force veut dire tantôt force newtonienne, tantôt force magnétique, tantôt

1. C'est dans le même sens que nous avons parlé de la maniabilité des principes physiques, au § II du premier chapitre de cette étude. (*Revue de metaphysique et de morale*, mars 1901, p. 170.)

2. C'est encore dans le même sens que nous avons dit que les principes physiques sont viables, au § II du chapitre I. (*Ibid.*, p. 171.)

force électrique, mais la force est toujours proportionnelle à l'inverse carré de la distance. La notion de Iahvé s'est spiritualisée peu à peu, mais elle a conservé au moins un caractère, l'unité. La formule est comme une combinaison déterminée d'éléments en partie indéterminés. — Ainsi, les deux sociologies, loin de se contrarier, se tiennent. Et leur point d'attache, c'est la formule, orientée, par sa maniabilité, vers la sociologie spatiale, et, par sa viabilité, vers l'étude de l'évolution.

b) *Les images.*

Nous pouvons approfondir l'idée d'imitation et en tirer une conséquence qui complétera la précédente. La vie sociale pousse les esprits à s'imiter : c'est l'origine des formules. Mais le besoin de l'unité pousse chaque esprit à dresser, à l'imitation les unes des autres, les diverses formes de son activité. *Comme il a copié ses voisins, ses intuitions semblent se copier entre elles.* Comme il y a une société des hommes, il y a une société des pensées. Nous l'avons déjà remarqué en étudiant le mode de vulgarisation de l'idée d'inertie, du principe de la constance de la force et du système de Copernic[1]. Mais cet accord des intuitions, comme telles, est le plus haut degré de leur vie commune. Lorsqu'un inventeur met dans la foule une intuition nouvelle, la foule en répète l'expression avant d'en saisir la portée. Ce qu'elle cherche alors, ce n'est pas l'accord de cette idée et des idées courantes, mais *l'accord des idées courantes et des mots* qui expriment l'idée qu'on lui propose. Elle repousse tout progrès traduit avec de vieux symboles. Elle veut que les découvertes soient aussi à la mode du jour. Si la formule de l'inverse carré apparaît à une époque où l'on connaît la force, on veut que l'accélération d'une planète représente une force à distance. Si l'idée de création se forme à une époque où l'on croit au géocentrisme, on veut que le Créateur ait commencé par la terre. Mais la nature de l'accélération et l'ordre de la création n'ont aucune influence sur le jeu de la formule ou la vie de l'intuition; elles leur donnent une précision temporaire; elles soulagent notre curiosité d'interprètes; elles mettent de l'unité dans des représentations. Nous les nommons des *images*[2]. — Mais si les images précè-

1. Cf. cette étude chap. III, § II (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1902, pp. 75-78).

2. Nous avons déjà employé le mot *image* dans le même sens (dans cette étude, chap. III, § I, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1902, pp. 72-73).

dent la formule, comme des matériaux précédent l'instrument qu'on en tirera, *une formule, dont on ne connaît plus l'usage, se transforme en image à son tour*, comme un outil des temps anciens, que les générations jeunes admirent dans un musée. C'est ce qui arrive quand, par la renommée de ses succès, une formule pénètre, en y perdant sa fonction, dans une science très différente de celle qu'elle a organisée. L'électricité a emprunté à l'astronomie la formule de Newton, mais l'expérience n'en a plus vérifié les corollaires avec la même fécondité; la formule n'y a plus été le canal d'une intuition, elle n'a plus été qu'un nombre et qu'un mot. De même les notions juives de Dieu et de résurrection ont perdu une grande partie de leur sens religieux en entrant dans la philosophie grecque; elles y sont aussi devenues des images. Les images sont donc très différentes des formules. Elles sont un élément des formules, mais elles n'ont aucun rôle dans la vie de l'intuition. Elles dépendent du siècle et du pays où l'intuition se développe, tandis que les formules ne dépendent que de son degré de maturité. Elles sont accidentelles et les formules sont nécessaires. *Mais les formules et les images sont faites d'objets ou de mots. Elles se ressemblent. Les esprits superficiels les confondent toujours.* Il importe donc de les séparer. On reconnaît la formule à son rapport étroit avec l'idée profonde; on reconnaît les images à leur présence fortuite dans plusieurs ordres de pensée. *La formule est spécifique, l'image est parasite*, c'est le critère infaillible. Mais ce critère appartient à la sociologie statique. Voilà le second service qu'elle rend à l'évolutionnisme.

En résumé, les exigences de la vie collective ne nous laissent saisir une intuition qu'à travers une formule, instrument maniable et viable tout ensemble. La formule est faite d'images, et à ceux qui ne savent pas l'employer, elle paraît image elle-même. Lorsque nous entreprenons l'histoire d'une intuition, les premiers documents que nous trouvons sont des images et des formules. C'est à l'aide de ces données qu'il faut revivre l'intuition. Mais leur étude appartient à la sociologie statique. C'est donc par elle que nous arrivons à la sociologie dynamique. *Ainsi, tandis que nous craignions de voir le problème évolutionnisme se compliquer par le mélange des deux sociologies, ce mélange est la condition nécessaire pour achever notre entreprise.*

Cette méthode n'a suggéré qu'un petit nombre de recherches. Nous citerons cependant quelques travaux qui y acheminent, tout

en en restant très éloignés encore. Nous les citerons sans aucun désir de critique, simplement pour préciser notre pensée par une sorte de contraste.

a) D'abord, *l'histoire des théories scientifiques, telle que la comprend M. Duhem.* Il a très clairement appliqué sa méthode dans une courte publication sur *les Théories de l'optique*[1]. Pour M. Duhem (c'est du moins la pensée dominante de cet article), la science comprend deux éléments, le donné et le langage qui permet de le parler. Le donné, c'est l'expérience, concrète et complexe; le langage, c'est la théorie. Mais ce langage n'a rien de commun avec ce que nous avons nommé une formule. Les théories de M. Duhem sont moulées sur l'expérience, sans l'informer comme font les vrais principes. Le plus souvent, on les élève peu à peu, et, quand elles croulent, c'est tout d'un coup[2]; mais quand on croit abandonner une formule, on en conserve, sans le savoir, l'élément le plus vivant. Quelquefois, dit M. Duhem, les théories sont construites à la fin d'une série d'études, pour essayer d'en systématiser les résultats ; quelquefois, elles précèdent les observations, et alors elles dérivent d'une métaphysique dont elles portent les traces[4] : les vraies formules, au contraire, ont avec l'expérience un contact permanent, et elles ne dépendent d'aucune philosophie. Enfin, on ne peut trouver, en faveur d'une théorie, d'expérience cruciale[5], mais la vitalité d'une formule est un excellent critère. On voit à tous ces traits que M. Duhem a surtout recherché dans les principes physiques *ce que nous avons appelé l'image.* C'était une étude capitale, et sans laquelle on n'aurait jamais songé à analyser plus complètement les supports de l'intuition. Elle a été la première phase de l'histoire des idées scientifiques. Mais il est temps de s'attacher à l'élément primordial de la science, à la formule[6].

b) Nous prendrons comme second exemple la thèse célèbre sou-

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1894.
2. Exemple : la théorie de l'émission (*ibid.*, XI).
3. Exemple : les représentations mécaniques des diélectiques de Maxwell et de lord Kelvin (*ibid.*, X).
4. *Ibid.*, XI.
5. Cf. l'expérience d'Otto Wiener sur la direction des vibrations de la lumière polarisée (*ibid.*, VII).
6. M. Duhem a publié dans le même esprit plusieurs autres études : Les théories de la chaleur, *Revue des Deux Mondes*, 15 juin, 15 juillet et 15 août 1895 ; L'évolution des théories physiques du XVIIe siècle jusqu'à nos jours, *Revue des questions scientifiques*, octobre 1896. — Les mêmes idées ont été souvent exprimées par M. Poincaré et par les critiques symbolistes.

tenue par Auguste Sabatier dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* [1]. Sabatier écrit : « Il y a trois éléments dans le dogme : un élément religieux, qui provient de la piété; un élément intellectuel ou philosophique, qui suppose la réflexion et la discussion, enfin un élément d'autorité qui vient de l'Église [2]. » Laissons de côté, en ce moment, la question d'autorité. D'après Sabatier, le premier élément du dogme est indépendant de l'autre. L'élément religieux, « la piété intime, le mouvement d'adoration et de prière, la sensibilité divine du cœur [3] », a précédé dans le temps l'élément intellectuel; celui-ci arrive, car « l'âge de la réflexion individuelle a son tour [4] », mais il n'est qu'une interprétation superflue de l'émotion première. Le sentiment chrétien n'est donc pas une intuition, pusiqu'il existe sans formule; et la doctrine n'est pas une formule, puisqu'elle se constitue quand la piété se dessèche. *C'est simplement une image*, dans le sens particulier où nous avons pris ce mot. Mais, pour n'avoir vu dans le dogme qu'une effusion pieuse et qu'une image banale [5], Sabatier est conduit à plusieurs conséquences que condamnent la psychologie et l'histoire. — La psychologie. Sabatier prête au dogme catholique une fixité absolue et au dogme protestant une mobilité indéfinie [6]; à n'examiner que les images, il semble qu'il ait raison et ce serait grand dommage pour les deux christianismes; mais si l'on regarde les formules, on aperçoit autant de mobilité dans le dogme catholique que de fixité dans le dogme protestant. — L'histoire. Le dogme, dit-il, est contingent et l'hellénisme de saint Paul suffirait à le prouver [7]. La réforme, l'astronomie moderne, et plus récemment, le point de vue historique, lui ont fait subir une triple crise [8]. A cette crise, il ne voit que deux issues : ou l'autorité divinisera, mais pétrifiera le dogme : c'est ce qu'il appelle la solution catholique; ou la liberté le

1. Paris, Fischbacher, 5e édit., 1898.
2. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, etc., p. 264.
3. *Ibid.*, p. 265.
4. *Ibid.*, p. 270.
5. Il est vrai que Sabatier reconnaît encore dans le dogme quelque chose de « pratique », qui vient de l'imagination ou de l'intelligence (pp. 300-308); mais cette remarque reste isolée, et on n'en tire aucune conséquence importante. Au contraire la comparaison des dogmes et des mots (p. 310) revient sans cesse; elle est la métaphore directrice; et nous savons qu'un mot n'est pas une formule.
6. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, etc., pp. 277-292.
7. *Ibid.*, pp. 314-315.
8. *Ibid.*, pp. 317-323.

développera conformément à la raison : c'est ce qu'il appelle la solution protestante [1]. Ce serait la vraie interprétation de l'histoire si le dogme n'était pas une formule. Les images en effet en sont bien contingentes; elles viennent de traverser trois crises et elles n'en sortiront que par le dilemme proposé. Mais les formules, supérieures à la science, à la philosophie et au sens commun, peuvent en emprunter les données sans en subir les vicissitudes; elles sont tellement liées à l'intuition qu'on ne peut les étudier complètement qu'en se plaçant dans la durée, et le problème a d'autres dénouements que les solutions spatiales de l'autorité intangible et de la liberté individuelle. — Mais Sabatier pouvait-il comprendre autrement la religion? Intellectuel et mystique (et cette diversité n'est pas le moindre charme d'une pensée aussi élevée), il était naturel qu'il ne trouvât dans le dogme que des tendresses et des idées. Après y avoir découpé deux parts irréductibles, il devait interpréter les faits pour rétablir entre elles des liens artificiels. Sa piété et sa logique y ont merveilleusement réussi. Soyons-lui reconnaissants d'avoir, un des premiers, entrepris une étude réputée téméraire, mais avouons aussi que, dans l'évolutionnisme religieux, le principal est encore à faire.

Nous ne l'essaierons pas ici, pas plus que nous n'entreprendrons une étude complète de l'évolutionnisme scientifique. Mais nous donnerons un aperçu de la voie à suivre dans ces deux ordres de recherches. Nous serons obligés de nous tenir à des points très particuliers. Nous en toucherons deux, relatifs à la loi de Newton et à la doctrine du péché originel. Pour alléger notre exposé, nous renverrons souvent à deux mémoires récents; ils n'ont pas employé notre méthode, mais ils nous fourniront des documents précieux : c'est une *Histoire des origines de la loi newtonienne de la gravitation*, de M. Siegmund Günther [2], et une étude sur *Le dogme du péché originel*, de M. l'abbé Turmel [3].

a). *Plan de monographie d'une évolution; l'évolution d'une intuition scientifique : le principe de l'attraction universelle.*

Pour étudier l'évolution de la loi de Newton, on commencera par la vivre en physicien. Puis on réunira tous les renseignements histo-

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, pp. 326-333.
2. *Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900*, t. III, pp. 49-75.
3. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, n° 6; 1901, n°s 1, 3 et 4-5.

riques relatifs à son développement. Enfin on les classera d'après la méthode suivante :

On cherchera ce qui est formule dans le principe newtonien. — D'abord formule maniable. La loi de Newton est maniable, par la simplicité de son dessin géométrique et de son exposant algébrique, par la notion de potentiel qui s'y rattache, par son intégrabilité, par son application à la physique grâce à la notion de transparence (électricité, radiations), par son application aux phénomènes moléculaires (double réfraction, dispersion), grâce à la notion d'atome et de vide. — Puis formule viable. La loi de Newton est viable par ce qu'elle contient d'indéterminé : le dénominateur r^2 peut être remplacé aux petites distances par diverses expressions $f(r)$ (capillarité); la formule se transforme en la formule de Laplace-Poisson qui s'applique aux milieux hétérogènes (électrostatique); on peut la corriger en y greffant des lois accessoires (résistance de l'espace aux comètes, forces de Maxwell-Bartoli); on peut, sans changer son écriture, modifier l'un de ses éléments (le mètre, l'horloge, la masse astronomique, les corrections de visée d'une étoile et, en général, tout ce qui dépend du progrès de précision des mesures).

On cherchera les images que ce principe renferme. — D'abord celles que sa formule a empruntées à la pensée courante : les idées d'attraction métaphysique[1], d'effluves atomiques[2], de réciprocité de la force[3], de mécanisme intermédiaire[4], d'action colorifique[5], d'énergétique confuse[6], les thèses de Boulliau[7], de Borelli[8], en général les notions de vide, de force à distance et de mouvement relatif. — Ensuite celles qu'elle a rendues à d'autres sciences ou au sens commun, toutes les fois qu'on n'a pas vu dans sa formule un instrument : la force-vecteur en électrostatique; la constitution moléculaire de l'éther, qui équivaut au principe de la conservation de l'énergie et à la forme linéaire des équations des petits mouvements; la représentation héliocentrique, d'où dérivent les cosmogonies de Kant et de Laplace; l'idée d'attraction substantielle, d'où

1. Depuis les Ioniens, nous dit-on (*Histoire des origines de la loi newtonienne de la gravitation*, p. 51).
2. Depuis Empédocle (*ibid.*, p. 52).
3. Gilbert, Gorlaeus, Kepler (*ibid.*, pp. 56-58).
4. Gassendi, Descartes (*ibid.*, pp. 59-61).
5. Roberval (*ibid.*, p. 64).
6. Deusing (*ibid.*, pp. 65-66).
7. *Ibid.*, pp. 67-68.
8. *Ibid.*, pp. 68-69.

on a cru faire sortir diverses métaphysiques dynamistes; l'idée de vide, qui a longtemps fait rejeter l'éther comme une hypothèse; l'idée de point attirant, qui a longtemps fait croire à la réalité de l'atome; l'idée d'unité du monde, qui a fait accueillir si vite la théorie du calorique, la théorie mécanique de la chaleur et les conceptions chimiques unitaires; l'idée de simplicité de la nature, qui, jusqu'à Regnault, a souvent détourné les physiciens des recherches de précision.

C'est après avoir fait ce triage qu'on revivra l'évolution de l'intuition newtonienne. On verra, à ses débuts, des images qui reproduisent l'apparence de sa formule et où un observateur inattentif serait tenté d'en chercher la véritable origine; cette origine, on la trouvera dans des formules d'apparence toute différente, le principe de l'inertie, le calcul infinitésimal, dont la réunion formera la formule de Newton. On en suivra le développement. On en mesurera l'importance à la rapidité de ses conquêtes et l'élan au grand nombre de décrets qui permettent de généraliser la formule, en laissant à quelques-uns de ses éléments une mobilité inaperçue. Enfin on comprendra le succès du principe aux images qu'il a abandonnées, dans des sciences inférieures, dans des tentatives métaphysiques, dans des cosmogonies ou dans le sens commun [1].

b) Plan de monographie d'une intuition. L'évolution d'une intuition religieuse; la doctrine du péché originel.

On appliquera la même méthode.

Il y a une formule ou une tendance à la formule : dans le livre de Job, qui prend conscience du problème de la destinée et cherche à en rendre raison [2]; — dans le récit mosaïque de la chute, qui explique du moins la mort, et entrevoit le péché [3]; — chez saint Paul, qui, à la notion de péché, ajoute la notion beaucoup plus pratique de rédemption : il l'exprime par sa fameuse comparaison des deux Adam [4]; — chez les pères des quatre premiers siècles (d'abord chez saint Irénée [5] et chez Tertullien [6], dont les métaphores embar-

1. Ce que nous venons de dire ne concerne que le côté « humain » et non le côté « réel » de la loi de Newton, si toutefois il est permis de distinguer *a priori*, dans un pur progrès, un sujet et un objet.

2. Cf. A. Loisy, *Le livre de Job*, introduction, Amiens, Rousseau-Leroy, 1892.

3. Cf. A. Loisy, Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, n° 3, pp. 225-234.

4. Cf. J. Turmel, Le dogme du péché originel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, n° 6, p. 506.

5. *Ibid.*, 1900, n° 6, pp. 511-512.

6. *Ibid.*, 1900, n° 6, pp. 513-514.

rassées et les arguments contradictoires prouvent la tension de leur intuition commune [1]); — dans l'usage du baptême et l'expérience des grâces qui y sont attachées : d'où le problème pratique du baptême des enfants et le problème intellectuel du sort des non baptisés (le sens du baptême, vague encore chez Tertullien [2], plus net chez saint Cyprien [3], se précise dans la suite [4]); — chez les pélagiens, qui, exaltés par la pratique du libre arbitre, nient naturellement la rédemption et, par suite, la chute et le péché [5]; — chez saint Augustin, dans le *De libero arbitrio*, où le sens de l'autorité ecclésiastique absorbe tout son être religieux et l'empêche de choisir entre diverses conceptions sur la nature de l'âme (traducianisme, créatianisme, etc.), parce qu'elles sont toutes conformes à la foi [6]; chez saint Augustin, dans le *De genesi ad litteram*, où il adopte le traducianisme, comme seul conforme à son intuition actuelle de la condition humaine et du rôle du baptême [7].

Il n'y a au contraire qu'une image, sans rapports essentiels avec l'intuition qu'elle recouvre : dans les détails des récits jéhovistes de la chute, empruntés en grande partie à la mythologie chaldéenne [8]; — dans les théories des gnostiques qui ne cherchent qu'à mettre d'accord avec leurs doctrines l'expression d'une intuition qu'ils n'ont pas [9]; — dans les nombreuses influences de l'origénisme sur les conceptions religieuses des premiers siècles (nature d'Adam [10], premier état de l'âme [11], premières opinions de saint Augustin [12]).

Il est nécessaire de faire de telles distinctions si l'on veut comprendre le vrai sens de l'évolution des doctrines [13]).

Ces quatre exemples ont sans doute suffi à faire comprendre ce qu'il y a de proprement social dans les recherches évolutionnistes. Nous pouvons maintenant résumer cet élément de la méthode. Nous le réduirons à quatre règles.

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, n° 6, pp. 514-525.
2. *Ibid.*, 1901, n° 1, pp. 18-19.
3. *Ibid.*, 1901, n° 1, p. 19.
4. *Ibid.*, 1901, n° 1, pp. 20-31.
5. *Ibid.*, 1901, n° 3, p. 240.
6. *Ibid.*, 1901, n°s 4-5, pp. 394-395.
7. *Ibid.*, 1901, n°s 4-5, pp. 395-406.
8. Cf. A Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, (*ibid.*, 1901, n° 3 et n°s 4-5).
9. Cf. J. Turmel, *Le dogme du péché originel* (*ibid.*, 1900, n° 6, p. 510).
10. *Ibid.*, 1901, n° 1, pp. 14-15.
11. *Ibid.*, 1901, n° 1, pp. 16-17.
12. *Ibid.*, 1901, n°s 4-5, pp. 391-392.
13. Même remarque que dans la note 1 de la page 336.

a) Séparer, dans une intuition, ce qui est formule et ce qui est image. La formule est l'élément capital qui soutient l'intuition, l'image est l'élément accidentel qui obscurcit l'intuition et qui alourdit la formule.

b) Étude de la formule. Reconnaître ce qu'elle a de maniable et de viable. Ce qu'elle a de maniable nous montre quelle poussée la prépare au progrès. Ce qu'elle a de viable nous apprend quelle distance ce progrès peut franchir. Puis en reconstituer l'histoire. Quand ses éléments maniables commencent à se fixer, c'est que l'intuition va atteindre son plus haut degré de vie individuelle. Quand ses éléments viables se fixent à leur tour, c'est que l'intuition a cessé d'évoluer pour entrer définitivement dans la constitution de l'esprit humain[1].

c) Étude de l'image. Écarter de la formule tout ce qui est image étrangère. Mais étudier, comme un complément de second ordre aux recherches précédentes, la transformation de la formule en image dans les sciences voisines. La vitesse de cette transformation est analogue à la vitesse du développement de l'intuition, et l'ordre dans lequel les sciences se laissent envahir par une formule mesure le lien de leurs principes fondamentaux avec l'intuition étudiée.

d) Noter les conflits de la formule et des images, et, particulièrement, les décrets inconscients ou solennels qui ont, à certaines époques, écarté les interprétations de la philosophie ou du sens commun, dont le clair détail étouffait la souplesse de l'intuition sous le poids mort des images.

Tel est le triple procédé, — spécial, historique, social, — qui nous permet de suivre le progrès d'une intuition. Ajoutons que ce procédé, spéculatif en apparence, est en même temps une *action* :

a) Parce que, en nous faisant discerner l'image comme représentation et la formule comme instrument, il nous force *à pratiquer l'intuition et à en donner l'exemple.*

b) Parce qu'il permet à quelques-uns, plus conscients du progrès humain et des besoins de leur temps, *d'aiguiser une formule trop grossière ou de changer une image caduque.*

1. Cette dernière remarque paraît contredire tout ce qui précède. Notre méthode ne s'applique, en effet, qu'aux intuitions encore vivantes, et il semble qu'on ne puisse l'étendre aux époques définitivement closes. Il n'en est rien. Comme la vie de chaque homme reproduit celle de toute l'humanité, il est un âge où nous sommes au niveau d'une intuition ancienne. A cet âge nous pouvons appliquer notre méthode ou à peu près. Plus tard nous pouvons l'appliquer par le souvenir. Il est vrai qu'une telle œuvre, faite plusieurs siècles trop tard, ne peut satisfaire que notre propre curiosité et n'a aucune influence sur le progrès social.

Nous n'avons cherché qu'à indiquer une méthode. Mais nos règles supposent que l'humanité est libre, que la vie d'un homme est l'abrégé de sa vie, que nos intuitions exigent des formules et que ces formules sont composées d'images. Voilà des lois. La méthode préjuge une solution. Est-ce un reproche? Aucune méthode ne s'est constituée autrement. Aucune science n'a commencée par un recueil de faits impersonnels. Il a fallu une loi naissante pour définir un fait confus; le fait a précisé la loi, et ainsi de suite. Nous l'avons rappelé souvent, en étudiant les faits physiques. C'est, à plus forte raison, la genèse des faits humains. Tout au plus peut-on demander à cette loi primitive de sortir de phénomènes généraux et d'être une « formule », c'est-à-dire un flexible et commode instrument. Or notre loi dérive de deux ordres distincts, la science et la morale : leur concordance prouve sa vérité. Elle est une manière grossière, mais pratique, de simplifier et d'ordonner l'histoire. Elle est assez vague pour se modifier et se préciser au cours de nouvelles études. Est-il raisonnable de lui demander davantage?

Quoi qu'il en soit, cet évolutionnisme diffère profondément de celui que nous avons critiqué au début de cette étude, l'évolutionnisme de M. Spencer. Il serait cependant étrange que la thèse spencérienne ne fût pas vraie par quelque côté. Nous allons la reprendre, et essayer de la justifier, de notre nouveau point de vue. L'évolution, d'après M. Spencer, fait passer la matière qu'elle intègre et le mouvement que cette matière conserve, d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente. Prenons ces expressions pour des métaphores. Elles ne concernent pas l'intuition, il est vrai, mais elles s'appliquent, tant bien que mal, à sa formule. Si nous prenons cette formule pour matière de l'évolution, c'est une intégration de matière que la constitution d'une formule claire. D'abord vagues, flottantes, sans caractères, sans nuances, une foule de formules, presque pareilles, expriment, pêle-mêle, une foule d'intuitions obscures et confuses. Lentement, elles se séparent, changeant en hétérogène l'homogène primitif. Puis elles se fixent, définissant chaque élément de cette hétérogénéité. Enfin elles se hiérarchisent, chacune devenant le corollaire ou la condition d'une autre, et donnant de la cohérence à cet ensemble de termes précis. Mais la formule est le guide d'une certaine action. Si elle est matière, son usage est mouvement. Et l'action suivant les vicissitudes de l'outil qu'elle emploie, on peut dire avec M. Spencer que le mouvement

conservé subit la même transformation que la matière qui le retient. — La loi de M. Spencer traduit exactement l'évolution des astres; elle traduit assez bien l'évolution de nos formules; il était tentant de faire de la formule le tout de l'intuition et de réunir en un seul énoncé deux lois qui n'avaient de commun que des mots. M. Spencer l'a fait. Cette explication suffira-t-elle à changer notre premier jugement?

Nous n'avons considéré jusqu'ici que le développement d'intuitions isolées. Nous n'avons appris à faire que des monographies de progrès. Ces progrès dépendent les uns des autres. Il nous reste à étudier leurs rapports. Il faut compléter notre analyse par une synthèse.

(*La fin dans un prochain numéro.*)

JOSEPH WILBOIS.

ÉTUDES CRITIQUES

L'UTILITÉ SOCIALE DE LA PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE[1]

M. Charles Gide a dit dans une de ses conférences sur la Coopération : « La propriété individuelle ne pèserait pas pour moi un fétu dans la balance s'il m'était démontré que son abolition est de nature à améliorer le sort de la majorité de nos concitoyens et à stimuler le progrès de l'espèce humaine »[2]. Ces paroles expriment l'état d'esprit de tous les économistes indépendants d'aujourd'hui. J'ajoute qu'à l'heure présente il n'y a pas de question économique plus urgente à résoudre que celle de savoir quelle est l'influence de la propriété individuelle sur la production et la distribution des richesses. Les socialistes sont tentés de voir dans le régime actuel de la propriété la source essentielle, sinon unique, de nos douleurs sociales. Les économistes classiques étaient disposés à y voir la condition indispensable de toute organisation économique et Senior est allé jusqu'à dire qu'avec elle disparaîtrait la science économique elle-même. Les recherches de ces vingt dernières années ont contribué au contraire à nous faire entrevoir que les lois de la valeur qui régissent aujourd'hui la production et la distribution, contribueraient à les régir dans un régime de propriété collective ; et le problème à résoudre consiste essentiellement à savoir, dans quelle mesure et dans quel sens — favorable ou défavorable à l'intérêt général — un régime donné de propriété peut modifier le jeu de ces lois fondamentales.

M. Landry nous affirme que la propriété privée entraîne des déper-

1. A. Landry, *L'utilité sociale de la propriété individuelle :* Etude d'économie politique. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1901, 511 p.
2. *La Coopération*, conférences de propagande. Paris, 1900, p. 14.

ditions de richesse considérables, si considérables qu'il ne suffirait pas d'amender le régime actuel pour en faire disparaître les tares, mais qu'il est indispensable d'y substituer graduellement un régime où la production, la répartition et l'échange seront socialisés. Disons immédiatement que l'argumentation — souvent ingénieuse et habile — de son livre ne nous paraît démontrer suffisamment ni l'une ni l'autre de ces deux thèses. C'est cette argumentation seule que nous nous proposons de discuter ici.

Abordons aussitôt la théorie capitale du livre : celle de la productivité maxima. M. Landry part de cette idée que le régime de la propriété individuelle implique un conflit permanent entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, conflit qui se résout le plus souvent au profit de ce dernier. Le propriétaire (industriel ou agriculteur) vise au plus grand revenu personnel possible, à la *rentabilité* maxima. La société poursuit la production du plus d'utilités possibles, la *productivité* maxima. Or telle méthode de production peut être rentable qui n'est pas productive. Le propriétaire peut avoir intérêt à restreindre telle production ou au contraire à exagérer telle autre, alors que l'intérêt social demanderait l'extension de la première et la réduction de la seconde. Tels aujourd'hui les viticulteurs du midi auxquels leur intérêt commande une restriction des cultures pour faire hausser le prix de leur vin.

Que le conflit existe assez souvent, personne ne le niera. Nous aurons tout à l'heure à en examiner les différentes formes. Mais pour apprécier l'étendue du dommage ainsi causé à la société — et pour en tirer une conclusion décisive contre la propriété privée — il est indispensable de définir au préalable la productivité maxima. Il faut connaître ce qu'exigerait l'intérêt social pour apprécier la perte que nous fait subir l'action des intérêts privés.

Or l'évaluation de la productivité maxima est-elle possible? Pouvons-nous calculer la somme maximum d'utilités qu'une société est capable de produire à un moment donné? M. Landry ne le croit pas. Il montre lui-même en effet qu'une telle évaluation supposerait connues toutes les forces productives du monde (car le problème pour être résolu doit l'être dans son ensemble, comme M. L. le démontre longuement), leurs différents emplois possibles, la meilleure manière de combiner ces emplois, les répercussions que tel emploi peut avoir sur tel autre, etc. Sans compter que les données du problème sont constamment variables, et qu'il faudrait

à chaque instant le résoudre à nouveau. — J'ajoute qu'il n'est pas moins insoluble en théorie qu'en pratique. Il suppose en effet connu non seulement l'ensemble des forces productives, mais encore l'ensemble des besoins de l'humanité, du moins si l'on prend le mot de production dans son seul sens économique : celui de production d'utilités. Or, et c'est encore M. Landry qui nous le démontre, on ne saurait évaluer l'ensemble des besoins — parce que les besoins des différents individus ne sont pas comparables. « Il n'y a aucun point de contact entre le système d'équivalents qui forme les besoins d'un homme, et le système d'équivalents qui forme les besoins d'un autre » (p. 324)[1].

Ainsi tout point de comparaison nous échappe, puisqu'il est impossible de dire ce que l'intérêt général commanderait de produire. Nous ne pouvons plus alors estimer « le quantum vrai des dommages causés par le régime de la propriété privée ». « A vrai dire même, affirme l'auteur, cela n'a pas de sens de vouloir déterminer le dommage résultant d'un fait isolé : c'est le système parfait de la productivité maxima, qu'il faut opposer à celui de la rentabilité » (p. 74). Comme ce système parfait est proprement inconcevable — le calcul des dommages de la propriété privée reste à faire.

Et dès maintenant nous nous demandons comment M. Landry peut alors condamner avec tant de sécurité le régime propriétaire et comment il peut affirmer qu'une société collectiviste nous éviterait les pertes de richesse dues à la propriété privée, si le problème de la productivité maxima, le premier qu'elle aurait à résoudre, est nécessairement insoluble.

Mais faut-il vraiment conclure avec l'auteur à l'impossibilité absolue de résoudre un tel problème?

Est-il nécessairement vain de chercher à évaluer la production qu'exige l'intérêt général? Oui, si l'on procède par abstraction pour résoudre ce problème essentiellement concret et pratique. Non, si l'on consent à définir l'intérêt général, à dire s'il s'agit d'un conflit entre l'intérêt de l'individu et celui de la commune ou de l'État, par exemple. Non, encore, si l'on consent à ne pas poser le problème de la productivité maxima à la fois pour l'ensemble des besoins et des

1. Je ne serais pas disposé pour ma part à accepter une thèse aussi absolue, mais je suis obligé de me placer sur le terrain même choisi par l'auteur.

forces productives, mais pour des besoins précis, et à propos de forces productives déterminées. On pourra se demander raisonnablement par exemple, si telle collectivité ne satisferait pas à moindres frais tel besoin d'une permanence bien démontrée ; si l'État ne pourrait se charger avantageusement de produire le sucre, le charbon, le tabac, l'alcool, etc., ou la commune de fournir le gaz, l'eau, l'électricité, les moyens de transport, etc.

Sans doute les solutions adoptées auront des répercussions que l'on ne saurait toutes prévoir. Mais c'est un sort qu'elles partageront avec les solutions de tous les problèmes pratiques.

Renonçons donc à évaluer, puisque cela est impossible, « le coût de la formation bourgeoise ». Bornons-nous à rechercher les *possibilités* de perte que nous fournit le régime actuel, « les voies par où les dommages s'introduisent ». L'étude, pour n'être que théorique, n'en est pas moins intéressante. M. Landry l'a faite dans les quatre premiers chapitres, les plus importants, de son livre.

Les conflits entre la rentabilité et la productivité, entre l'intérêt privé du propriétaire-producteur et l'intérêt général de la société se réduisent à deux grandes catégories : tantôt le producteur a intérêt à produire moins que n'exigerait la société, tantôt à produire davantage. Examinons tout d'abord les deux cas les plus importants de sous-production rentable.

Le premier, c'est le monopole. On sait que la consommation d'une denrée n'augmente pas proportionnellement à l'abaissement de son prix. Au delà d'un certain point — variable suivant la « loi de consommation » de chaque marchandise, — l'augmentation de consommation consécutive à l'abaissement du prix ne suffit plus cependant à le compenser et diminue le revenu total du monopoleur. Celui-ci a donc intérêt à arrêter la production dès que ce revenu total atteint son maximum. De là une perte pour la société, puisque moyennant un bénéfice un peu moindre du producteur, le public serait prêt à consommer plus encore de sa marchandise.

Pour tirer argument de ce fait contre la propriété privée, il faudrait que celle-ci impliquât nécessairement la production par monopoles. Mais les monopoles — quoiqu'ils deviennent tous les jours plus nombreux — sont cependant encore des exceptions ; c'est la concurrence qui est la règle. Or la concurrence n'entraîne-t-elle pas en théorie (et souvent en pratique) l'abaissement du prix jusqu'au niveau du coût de production ? La concurrence, en d'autres termes, quand

elle est libre, n'assure-t-elle pas à la société le maximum de production, compatible avec une rémunération suffisante du producteur [1]?

Prévoyant l'objection, M. Landry fait remarquer aussitôt que la concurrence parfaite n'existe pas, que les producteurs d'une même denrée sont placés dans des conditions inégalement favorables, que le plus favorisé d'entre eux jouit par conséquent d'un certain monopole de fait, étroitement limité il est vrai, mais suffisant cependant pour l'empêcher de mettre sa denrée au plus bas prix. La concurrence n'est qu'une poussière de monopoles.

La réponse n'est pas concluante. Cet état de chose, en effet, empêchera seulement le producteur *le plus favorisé* de mettre ses prix immédiatement aussi bas qu'il aurait fait peut-être si ses concurrents jouissaient tous des mêmes avantages que lui. Mais loin de restreindre sa production, il la multipliera le plus possible dans l'espoir de ravir leurs clients à ses concurrents; son prix devra s'abaisser au moins assez pour les attirer tous. Sans aller lui-même jusqu'à l'extrême limite qu'il pourrait atteindre, il force ainsi tous ses concurrents à descendre jusqu'à celle au-dessous de laquelle ils ne pourraient plus subsister.

M. Landry le conteste. Il soutient qu'il est impossible au producteur le plus favorisé d'enlever à ses concurrents toute leur clientèle. Certains clients, d'après lui, continueront toujours à se servir chez Durand, quoique Duval produise dans des conditions meilleures. L'un et l'autre, par conséquent, assurés d'une clientèle limitée mais certaine, pourront maintenir dans ces limites un prix de monopole.

Cette assertion est si contraire à la conception même de la concurrence qu'on attend avec curiosité la démonstration de M. Landry. Mais celle-ci n'est pas concluante. En effet, pour la faire il est obligé, comme on pouvait s'y attendre, de sortir de l'hypothèse de la concurrence normale. Durand, dit-il, pourra être protégé contre la concurrence de Duval par des droits de douane. Sans doute, mais les droits de douane sont la négation de la concurrence. Durand, dit encore notre auteur, peut être protégé par les frais de transport qui s'ajoutent au prix de la marchandise de Duval, plus favorisé sous d'autres rapports. Mais alors c'est Durand et non plus Duval qui est le plus favorisé, car la proximité plus ou

1. J'entends par là celle qui suffit à l'inciter à la production.

moins grande du marché n'est qu'une des innombrables conditions qui donnent à un concurrent l'avantage sur un autre : rien d'étonnant alors si Duval ne peut le forcer à abaisser ses prix. Enfin, dit M. Landry, les marchandises peuvent être de différentes qualités; mais alors ce ne sont plus les mêmes marchandises, et une fois de plus nous sortons de l'hypothèse.

Ainsi M. Landry n'échappe aux objections tirées du régime de la concurrence qu'en se plaçant en dehors de l'hypothèse qu'il discute. Et loin de moi l'idée de prétendre que la concurrence soit toujours parfaite. Seulement il faut choisir : ou bien nous discutons en théorie les effets de la concurrence et du monopole, et alors il nous faut discuter la concurrence théorique comme le monopole théorique. Ou bien nous faisons une étude concrète et alors nous pouvons rechercher dans quelle mesure la concurrence existe réellement. Seulement pour pouvoir tirer argument contre la propriété privée, des faits qui suppriment cette concurrence, il faudrait démontrer que ces faits tiennent au régime même de la propriété Or il est clair que ni les droits de douane, ni les frais de transports, ni la différence de qualité des marchandises n'appartiennent en propre à ce régime.

Jusqu'à nouvel ordre nous serons donc en droit de croire que la propriété privée pouvant fort bien s'accommoder du régime de la concurrence, et la concurrence en théorie poussant à la production maximum, ce n'est pas la propriété privée qui est responsable des sous-productions rentables — mais uniquement le monopole.

Le deuxième cas de sous-production rentable, sur lequel M. Landry insiste longuement, c'est la réduction de la main-d'œuvre par le propriétaire d'un fonds en vue d'accroître son bénéfice, tout en diminuant la valeur de son produit brut (exemple : la transformation des terres à blé, qui exigent beaucoup d'ouvriers, en pâturages n'exigeant que quelques bergers).

Autant qu'on en peut juger d'après un exposé un peu confus, M. Landry distingue deux formes de ce mal : la première consiste, dans une exploitation donnée, à s'abstenir simplement d'augmenter le nombre des ouvriers; la deuxième, à diminuer ce nombre. Examinons la première forme. La perte, d'après M. Landry, se produirait, lorsque le salaire d'un ouvrier supplémentaire devant être S, et cet ouvrier ne devant fournir qu'un produit brut égal à S-e, je renonce à l'employer. Il y a conflit, dit M. Landry, entre l'intérêt général et

l'intérêt particulier. En effet, je perdrai e à employer cet ouvrier, mais la société y gagnera S-e, puisque le produit brut sera augmenté de cette quantité.

J'avoue qu'il m'est impossible de voir ici un conflit. La société, pas plus que l'individu, n'a intérêt à entretenir un ouvrier qui produit moins qu'il ne coûte. Je sais bien que M. Landry affirme que « l'emploi de la main-d'œuvre à proprement parler ne coûte rien à la société » (p. 81). Mais il n'est pas lui-même très sûr de son paradoxe, car en note il exprime quelques doutes sur sa valeur; il ajoute cependant aussitôt : « *pour l'instant on admettra* que le travail dépensé ne constitue pas une diminution de richesse sociale ». Malgré ce postulat il reste évident que si la production d'un ouvrier ne correspond pas au moins à sa consommation, tout le déficit doit être produit par les autres, et *coûte* par conséquent à la société.

Quant à la deuxième forme d'économie rentable signalée plus haut, elle entraîne certainement une perte sociale. Mais sa portée me semble bien moindre que ne paraît dire M. Landry. Ces économies ne sont vraiment un mal social que dans une hypothèse bien déterminée, signalée par l'auteur lui-même, et qui dans la réalité n'existe pas toujours : c'est que l'ouvrier expulsé ne trouve point de travail ailleurs, qu'en d'autres termes dans un pays donné la population ouvrière soit à son maximum. « Toute notre argumentation repose sur ce postulat que dans les pays de culture ancienne la population ouvrière, pour un état économique et social donné, ne peut pas dépasser un maximum que cet état détermine » (p. 109, note). Le postulat sera-t-il plus tard suffisamment justifié pour pouvoir servir de base à toute l'argumentation? c'est ce que nous verrons tout à l'heure.

Ce n'est pas tout. La réduction rentable de la main-d'œuvre n'a pas toujours le même caractère. La transformation des terres à blé par exemple en parcs ou pâturages peut être quelquefois l'effet d'un simple caprice du propriétaire. Mais elle est parfois au contraire commandée par des nécessités économiques dont le propriétaire n'est que l'humble instrument. Or c'est justement le cas — au moins dans une certaine mesure — pour les récentes transformations de ce genre effectuées en Angleterre. M. Landry paraît croire que ces transformations se sont accomplies pour le plus grand bénéfice des landlords. Or il semble au contraire qu'ils aient supporté leur bonne part des conséquences de la crise provoquée par la concur-

rence américaine. C'est au moins l'opinion de Bernstein (voir son article : *Die Entwicklung der Agrarverhältnisse in England* dans *Zür Geschichte und Theorie des Sozialismus*), et l'effet de cette redistribution des cultures paraît devoir entraîner au total une diminution du coût de production du blé pour l'humanité tout entière.

Nous ne saurions examiner en détail chacune des pertes que le régime de la propriété peut faire subir à la société actuelle. Nous avons envisagé déjà les deux conflits les plus graves signalés par l'auteur. Il me paraît utile cependant de signaler encore deux théories qui tiennent dans son livre une place importante : la théorie de la monnaie et celle de la population.

L'emploi des métaux précieux comme monnaie constitue, nous dit l'auteur, une perte pour la société présente. Et sous cette forme générale on ne peut que lui donner raison. Certains pays, comme la France par exemple, usent d'un stock monétaire disproportionné avec les besoins de la circulation. Mais reconnaissons que par l'organisation actuelle du crédit, par l'usage des comptes courants, des virements, des chèques, par l'institution des Claaring-Houses la société actuelle fait de son mieux pour économiser le numéraire. — Seulement ce n'est pas en ce sens que M. Landry parle d'une perte sociale. — Partant du point de vue que la monnaie métallique ne sert qu'à la circulation des biens, M. Landry affirme que dans un état donné des échanges, « une quantité quelconque de monnaie est suffisante », et que toute augmentation du stock, n'accroissant pas son utilité sociale, et coûtant des frais de production nuit à la société. — Sans admettre qu'une quantité « quelconque » de monnaie soit suffisante, je reconnais volontiers qu'une certaine quantité de monnaie suffit pour un état social donné, et qu'une augmentation du stock ne ferait jusqu'à un certain point que profiter au producteur et nuire à la société. Mais à une condition cependant, c'est que nous restions fidèles à notre hypothèse et que la somme des échanges reste la même. Car si la somme des marchandises à échanger augmente, et si des moyens perfectionnés de crédit n'interviennent pas, l'accroissement du stock sera non seulement utile, mais nécessaire. — Or, à l'heure actuelle la somme des échanges à effectuer augmente chaque année. Est-il légitime de conclure alors comme le fait M. Landry : « sans craindre de se tromper on peut croire que rarement les mines d'or et d'argent sont productives, et que l'extraction de ces métaux grève lourdement le budjet de notre

société ». Comment peut-on conclure d'un phénomène *possible* dans une hypothèse donnée, à l'*existence* de ce phénomène dans une société où l'hypothèse n'est pas réalisée ?

La théorie de la population est certainement la plus intéressante et la plus nouvelle de celles qui sont développées dans ce livre. Je crains néanmoins que dans sa formule essentielle elle ne résiste pas à un examen attentif.

Pour M. Landry « les choses sont arrangées de telle sorte qu'automatiquement le nombre des travailleurs se détermine de la manière la plus avantageuse aux possédants » (p. 359); la propriété privée est donc maîtresse de l'augmentation ou de la diminution des naissances. En effet ce sont les riches (et remarquons en passant la synonymie hasardée établie entre le mot de riche et de propriétaire privé) qui seuls disposent de la production. Si leurs besoins et leurs goûts réclament beaucoup de travailleurs, les salaires de ceux-ci s'élèveront et la population s'accroîtra en conséquence. Au contraire, les besoins des riches restant stationnaires, les salaires s'abaisseront au point où la mortalité infantile, l'émigration et la misère des ouvriers arrêteront l'essor de la population.

La thèse suppose, on le voit, que la population ouvrière s'accroît plus ou moins suivant que son salaire est plus ou moins élevé. C'est la conception classique. Elle n'est rien moins que démontrée, et M. Landry lui-même n'est pas absolument persuadé de son exactitude. Il se pourrait fort bien au contraire qu'un certain degré d'aisance incitât l'ouvrier comme le paysan à limiter le nombre de ses enfants, et nous connaissons tous des exemples de familles misérables où les enfants foisonnent. Acceptons cependant comme démontrée la loi de la population proportionnelle au salaire et examinons la thèse qui en découle.

Tout d'abord, si les goûts des possédants influent sur le niveau de la population — ce ne sont pas cependant les goûts des *seuls* possédants. Ceux des travailleurs eux-mêmes, dès que leur salaire dépasse la somme strictement nécessaire à l'entretien de leur famille — peuvent rendre nécessaire la création d'industries nouvelles, y faire hausser les salaires et provoquer ainsi la naissance de nouveaux travailleurs. Cette hypothèse est absolument conforme à la pensée même de M. Landry, qui repousse la loi d'airain. Bien plus, elle est expressément prévue par lui, dans une note placée au bas de la dernière page de son exposé (p. 388, n. 2), où il res-

treint en ces termes la portée de son affirmation précédente d'après laquelle le nombre des ouvriers se détermine de la manière la plus avantageuse aux possédants : « si l'on néglige du moins, ou encore si l'on prend comme données les exigences des ouvriers ».

Mais, non seulement les riches déterminent le niveau de la population, « ils sont intéressés à ce que la population reste sensiblement au-dessous de ce qu'elle pourrait être » (p. 365). En effet, les riches consacrent des capitaux à des productions de luxe qui n'entretiennent qu'un petit nombre d'ouvriers, alors que ces mêmes capitaux pourraient être employés à cultiver des terres qui nourriraient beaucoup d'hommes. Il faudrait pour décider ici du mal que peut causer la propriété privée avoir fait au préalable toute une théorie du luxe. Il faudrait démontrer que l'intérêt social exige plus impérieusement la venue au monde de quelques individus encore dans le néant que la satisfaction des besoins de luxe d'individus réels. C'est une question que l'économie politique seule est incapable de résoudre. Dans une société socialiste, elle se poserait comme aujourd'hui — et M. Landry reconnaît qu' « il appartiendra à chaque génération de la résoudre selon son sentiment particulier ».

En définitive la propriété privée pousse à l'accroissement de la population dans toute la mesure où les progrès de la science et de la technique développent les besoins des propriétaires. Elle ne la limite que dans la mesure où elle satisfait de purs besoins de luxe. Et c'est une question de savoir si c'est un mal. Mais surtout les propriétaires ne sont pas seuls à diriger la production, à fixer par conséquent le taux des salaires, et indirectement celui des naissances. Surtout enfin, rien n'est moins démontré que le postulat qui fait dépendre le nombre des naissances du taux des salaires.

Nous ne pouvons donc nous empêcher de croire que la condamnation de la propriété privée est un peu sommairement prononcée. Nous avons vu qu'on ne pouvait scientifiquement ni pratiquement mesurer le taux des dommages qu'elle cause, nous avons vu que parmi les dommages possibles qu'elle est censée produire, beaucoup (comme ceux résultant du monopole) ne peuvent lui être attribués; nous avons vu enfin que pour d'autres phénomènes, comme celui de la population, où son influence partielle peut être soupçonnée, il reste à prouver que cette influence soit nuisible. On se prend à regretter que M. Landry n'ait pas préféré à un réquisitoire où les conclusions dépassent si évidemment les preuves fournies, une simple

recherche théorique de la « sphère d'influence » du régime de la propriété privée dans le système économique actuel. N'est-il pas regrettable par exemple qu'il n'ait pas un seul instant fait comparaître à sa barre l'avocat de la propriété privée, qu'il n'ait pas placé à côté des cas où son influence contrarie l'intérêt général, les cas si nombreux où son acquisition et son maintien sont de puissants excitants à la production? N'est-il pas regrettable qu'il ait négligé complètement de faire ce que je pourrais appeler la psychologie de la production économique. l'analyse des mobiles qui inspirent les divers producteurs et qu'il ait tranché sans discussion la question de savoir si ces mobiles se sont transformés au cours de l'histoire et s'ils sont susceptibles de transformations nouvelles. N'est-il pas regrettable enfin que parlant de la concurrence, il n'ait même pas mentionné la thèse de Walras et de Pareto, pour qui la concurrence entraîne nécessairement la réduction du prix des objets au coût de production, ni cherché dans quelle mesure le régime propriétaire accroît ces frais de production.

Ainsi nous ne saurions acquiescer à sa condamnation sur les seuls arguments qu'il fournit. Et quand nous abordons l'étude de la société future où ces contradictions seront résolues, nos hésitations ne font que croître.

Disons tout d'abord que M. Landry ne nous renseigne guère sur l'organisation future de la production en vue du maximum de productivité. L'auteur repousse le collectivisme marxiste, contre lequel il présente de fort bons arguments. Il cherche pour sa part à conserver la pleine liberté de consommation, pour des consommateurs ayant des revenus égaux. La production devrait se baser sur les prix des objets — prix qui seront exprimés en une monnaie dont la nature n'est pas précisée — et déterminés par la demande. Comme les besoins sont variables, et que la production ne sera réglée sur eux qu'après coup, il y aura constamment pour toutes les denrées des surproductions et des sousproductions dont les unes profiteront aux consommateurs de ces denrées, et les autres à la collectivité. Les déperditions de richesse n'auront donc pas cessé. Comme d'autre part l'évaluation de la productivité maxima ne sera pas plus possible sous le nouveau régime que sous l'ancien, nous serons bien embarrassés de savoir lequel des deux se rapproche le plus de l'idéal. D'ailleurs cette liberté de consommation ne serait que toute relative. En effet, « on diminuerait la consommation immé-

diate chaque fois que d'une privation momentanée paraîtrait devoir résulter pour l'avenir un accroissement plus grand du revenu social » (p. 293). Il est vrai que M. Landry a trouvé pour couper court aux objections un argument qui le dispense de toute explication plus détaillée, et que je me reprocherais de ne pas citer, d'autant plus que M. Landry l'a souligné lui-même. « *Des principes constitutifs de la société socialiste en tant que telle il ne peut pas découler d'antagonismes de la rentabilité et de la productivité, puisqu'aussi bien la société socialiste est par définition une société organisée en vue d'établir l'accord des intérêts particuliers et de l'intérêt général.* Nous sommes donc fondés à dire que ces antagonismes n'existent que là où existe la propriété individuelle » (p. 461). Je recommande cet argument aux socialistes embarrassés.

Le lecteur en vient à se demander malgré lui si après tout M. Landry n'aurait pas voulu surtout faire un acte de foi à la société collectiviste qu'il espère. Et cette appréhension se change en certitude, si l'on parcourt sa théorie de la répartition dans la société future.

L'inégalité des revenus est mauvaise, commence par affirmer notre auteur. Elle est mauvaise parce qu'elle permet au riche de satisfaire des besoins de luxe avant que le pauvre ait pu satisfaire des besoins essentiels. « Ce qu'il faut dire c'est que des gens n'ont pas à manger, dont la subsistance serait assurée, si on employait à la produire une partie de ces parcs, de ces chasses que le riche possède » (p. 314). Rien de plus vrai. Mais cela ne condamne l'inégalité que d'une façon toute relative. On peut aisément concevoir en effet un état d'inégalité, où l'on assurerait au pauvre une large subsistance.

Aussi l'auteur, sentant que sa remarque est insuffisante, cherche à trouver un critérium plus décisif des maux causés par l'inégalité. « Pour pouvoir estimer l'influence de l'inégalité des conditions sur le bien-être, sur la richesse sociale, il faudrait pouvoir mesurer, comparer entre eux les différents besoins des individus » (p. 316). C'est seulement alors que nous pourrons comparer les différents systèmes de répartition, prononcer en faveur de l'un et contre l'autre. Or cette comparaison des besoins, j'ai déjà eu l'occasion de le dire à propos de la théorie de la productivité maxima, elle est, aux yeux de l'auteur, impossible à faire. Il semble donc qu'il n'y ait plus qu'à s'abstenir, puisqu'il n'y a point de criterium acceptable, et qu'il faille renoncer à comparer les résultats du système actuel et ceux du système futur.

Mais — et c'est ici que l'acte de foi commence — cela ne satisfait pas M. Landry. « On ne saurait s'en tenir là », déclare-t-il. « Car enfin ne faut-il pas de toute nécessité fixer une règle pour la répartition des richesses? » Cette nécessité m'échappe, et il serait d'autant plus nécessaire d'en fournir les raisons qu'à la page 332 l'auteur récuse expressément tout argument que l'on pourrait tirer du besoin de justice. Admettons cependant cette nécessité. Où trouver alors la règle cherchée?

Puisque la science nous abandonne « on s'appuiera sur le sens commun » (p. 326). Le sens commun, comme on va voir, ne nous mènera pas bien loin. « Le sens commun distribue les besoins des hommes en deux catégories... à savoir les besoins nécessaires d'une part, et d'autre part ceux qui ne sont pas nécessaires », et il n'admet pas que les premiers soient satisfaits, si les seconds ne le sont pas... Mais le sens commun s'arrête là; au delà de ce cas extrême « le sens commun admettra volontiers que les hommes n'ont pas tous des besoins égaux ». Et nous voilà dans le même embarras que tout à l'heure.

Que faire alors? « Il ne reste d'autre ressource (c'est l'acte de foi) que d'affirmer qu'en elle-même la meilleure distribution des richesses est celle qui attribue à tous des parts égales ». Et pourquoi cette règle plutôt qu'une autre? Parce que « si l'on sort de la règle de l'absolue égalité, on sort de toute règle, on entre dans l'arbitraire sans rien qui puisse nous guider » (p. 328). J'avoue qu'au point où nous en sommes, un peu plus ou un peu moins d'arbitraire me laisse indifférent.

Ce n'est pas tout. Lorsque M. Landry en vient à se demander quel sera dans la société future l'aiguillon de la production, il viole lui-même la règle qu'il a formulée avec tant de force, et qui ne se justifie à ses propres yeux que par sa rigueur implacable. Pour inciter les individus capables à un travail de qualité supérieure, il faudra leur donner une rémunération supérieure à la rémunération commune. Il suffira, paraît-il, d'augmenter celle-ci de très peu seulement, parce que la peine impliquée par un travail très utile, ne dépasse en général que de très peu la peine commune. Mais M. Landry pense-t-il vraiment que les hommes aient l'habitude de mesurer la rémunération qui leur est due uniquement à la peine que leur coûte leur travail, et qu'ils ne tiennent pas compte de son utilité? A vrai dire, ici encore on pourrait répondre que la société

socialiste, en tant que telle, devant réaliser la productivité maxima, et l'accord de l'intérêt particulier avec le général, il est contradictoire d'y supposer des paresseux.

Jusqu'ici nous n'avons fait qu'analyser l'argumentation même de M. Landry, sans discuter le fond de la question. Mais il y aurait fort à dire sur certaines de ses affirmations. Déclarer par exemple que la distribution des richesses n'obéit aujourd'hui à aucune règle paraîtra contestable à plus d'un économiste. M. Clark dans son ouvrage sur la distribution des richesses, le plus important qui ait paru sur la question dans ces dernières années, affirme entre autres « que la distribution des richesses dans la société est dominée par une loi, et que cette loi, *si elle fonctionnait librement*, donnerait à chaque agent de la production (travail et capital) la quantité de richesse qu'il a créée ». (*The distribution of Wealth*, New-York, 1899, préface.)

On peut sans aucun doute ne pas admettre cette manière de voir. Mais encore ne faudrait-il pas la passer absolument sous silence, ni mettre dans le même sac, si j'ose m'exprimer ainsi, les hédonistes modernes et les anciens partisans des harmonies économiques. M. Landry en a d'autant moins le droit qu'il accepte la théorie de la valeur formulée par Böhm-Bawerk et qui sert de base à presque toutes les conceptions des néo-classiques modernes.

Cela est d'autant plus regrettable que M. Landry applique à la recherche économique les procédés mêmes de cette école. C'est ce qui m'amène en terminant à dire quelques mots de sa méthode. L'application de la méthode déductive et mathématique à l'économie a produit d'excellents résultats. Son plus grand mérite est de poser les problèmes avec netteté, de déterminer avec précision les hypothèses et les postulats qui justifient les solutions fournies. Il en résulte une simplification précieuse; car il ne s'agit plus alors que de savoir quelles sont les conditions nouvelles qui font différer parfois si sensiblement les faits réels, des conclusions théoriques prévues. Par là sont supprimées tant de discussions oiseuses, qui n'étaient possibles que par la différence des hypothèses tacitement admises par les adversaires.

Mais peut-on véritablement traiter par cette méthode des avantages ou des inconvénients de la propriété privée? Des notions telles que la concurrence théorique, le monopole théorique, le « maximum d'ophélimité » pour un individu ou pour une somme d'individus, sont suffisamment précises pour que l'on puisse avec elles construire une

économie politique, purement théorique, il est vrai, mais dont les conclusions ont une valeur déterminée par les définitions mêmes que l'on a préalablement données de ces notions. Mais qu'est-ce que la propriété privée théorique? La propriété privée est une institution susceptible des formes les plus variées, et dont les effets par conséquent seront également variés. On peut la supposer distribuée également entre tous les producteurs; on peut la supposer au contraire répartie entre un très petit nombre de mains; c'est dans cette dernière hypothèse que s'est placé M. Landry; mais dans cette hypothèse même il faut indiquer au moins quelle est la proportion entre les possédants et les non-possédants. Il n'est plus possible aujourd'hui d'employer, comme le fait trop souvent notre auteur, les expressions « riche » et « propriétaire » comme équivalentes. Il faut dire quelle forme de propriété on a en vue.

Il me semble qu'une recherche inductive des effets de la propriété privée telle qu'elle est organisée dans les principaux pays, aurait fourni des résultats plus certains, et plus convaincants aussi que la thèse de M. Landry. Il y a des faits nombreux qui prouvent dans certains cas l'incapacité économique ou intellectuelle du propriétaire à faire de son fonds l'usage le plus avantageux pour lui-même et pour la communauté. Il y en a d'autres qui démontrent au contraire son ingéniosité productive. Mais condamner en bloc la propriété privée comme contraire à l'intérêt général, et démontrer en même temps l'impossibilité de définir avec précision ce même intérêt général, c'est à notre avis une thèse trop contradictoire pour qu'elle ait chance de rallier beaucoup de partisans.

CHARLES RIST.

QUESTIONS PRATIQUES

LE SUFFRAGE UNIVERSEL

On s'exagère beaucoup la révolution qui fut faite le jour où la souveraineté passa du roi au peuple : on s'imagine communément qu'il y eut là une rupture dans la tradition, et que, par un caprice des philosophes et des révolutionnaires, un ordre de choses entièrement nouveau commença.

Qu'on le reconnaisse ou non, le peuple a toujours été et sera toujours souverain; c'est une nécessité naturelle, puisqu'étant le nombre il est la force; seulement, avant 1789, il y avait un malentendu; le vrai souverain se croyait sujet, celui qui n'était en réalité que le serviteur du peuple se croyait souverain : la Révolution n'eut à changer que la forme, qui fut enfin régulièrement moulée sur la nature des choses.

A des gens simples, plus capables d'images que d'idées, il n'est pas facile de comprendre cette expression toute faite : le peuple souverain. Le peuple, disent-ils, c'est chacun de nous : or nous sommes soumis au percepteur, aux chefs militaires : comment pourrions-nous être les auteurs de ces lois qui si souvent nous gênent, les maîtres de cette force publique, dont parfois nous sommes les victimes? Aussi pendant de longs siècles en France le sentiment commun a-t-il été celui-ci : « Puisqu'une autorité est nécessaire et qu'il est meilleur qu'elle soit unique, il y aura un homme qui à lui seul sera l'autorité : il n'obéira qu'à son bon plaisir et tous les autres citoyens lui seront entièrement soumis. »

Au moins ainsi aucune confusion n'est plus possible : l'autorité, c'est celui-ci; l'obéissance, tous ceux-là. Il n'est plus nécessaire de considérer le même individu de deux points de vue distincts, à la fois comme sujet et comme souverain; ce pénible travail d'abstrac-

tion est épargné. A un royaliste, l'entendement est inutile : il lui suffit d'avoir, ce qui ne manque pas aux plus ignorants, de l'imagination. Voilà comment pendant fort longtemps le peuple, qui n'était pas instruit, confondit le gouvernement de tous avec l'anarchie, et comment la démocratie, tout en étant la plus naturelle de toutes les formes de société, fut aussi celle qui ne vint qu'en dernier lieu.

La simplicité de la solution monarchique n'est qu'apparente : car il reste à savoir qui parmi les citoyens sera le maître. Il est vrai que lorsque cette question se pose, elle est vite résolue : car elle ne se pose qu'aux époques où l'on sent planer au-dessus des têtes une tyrannie menaçante. En fait, c'est toujours le plus fort, soldat courageux, capitaine habile, à qui le pouvoir est abandonné. Seulement il est bien remarquable qu'aucun despote n'ait jamais voulu reconnaître que la force fît toute son autorité ; ils ont tous éprouvé le besoin non seulement de se faire obéir, mais de se faire respecter, et de transformer, comme dit Rousseau, l'obéissance en devoir. Et alors qu'ont-ils imaginé? Aidés par la naïveté du peuple, ils ont dit, et il s'est trouvé des prêtres pour le répéter, des fidèles pour le croire, qu'ils étaient les élus de Dieu. Qu'on ne s'y trompe point. La force supérieure devant laquelle ils s'inclinent en promulguant ce dogme est moins la force divine que la force populaire, sans laquelle les forts eux-mêmes reconnaissent qu'ils ne peuvent rien. Or cette force innombrable on ne la conquiert pas par la seule violence, on se la concilie par des raisons. Il est vrai que les raisons invoquées par les partisans du droit divin sont faibles; ce sont celles qui suffisent aux hommes de foi. Le despote interdit au peuple de lever les yeux sur sa personne sacrée : « Tu n'as pas à te demander si mes actes sont conformes à la justice et aux intérêts de la nation : cela ne te regarde pas; je ne suis responsable que devant Dieu ». Et comme le despote sait bien que personne n'ira demander à Dieu si ce qu'il dit est vrai, il est presque tranquille.

Un jour vient cependant où le peuple s'aperçoit qu'il n'entend rien à ces mérites mystérieux, invisibles des hommes, visibles de Dieu seul, et qui assureraient à un individu l'empire sur les autres. Si un homme est vraiment le plus intelligent, il ne saurait être embarrassé pour démontrer à tous l'excellence de ses avis; s'il est le plus courageux, qu'il accomplisse des actes de courage : en attendant il convient de ne rien affirmer au sujet de son intelligence ou

de son courage. En définitive quel signe a-t-on que l'élection divine se soit portée sur le monarque? Sagesse, vertus, toutes ces qualités sont naturelles, et le sens commun en est juge. En vérité, il n'y a qu'un signe qui le distingue, et c'est un sacrilège de l'appeler divin : c'est que cet homme apparaît entouré, comme dit Pascal, de trognes armées, c'est qu'il a le succès, c'est qu'il est la force. Le vénérer dès lors, ce n'est point religion, mais idolâtrie.

Dès que cette réflexion se produit, dès que le peuple apprend à séparer dans le pouvoir de son maître ce qui est prestige imaginaire de ce qui est force effective, le tyran est perdu : car il n'y a pas de garde si nombreuse et si bien armée qui puisse le protéger contre la défiance populaire. Le consentement du peuple, qui fait l'autorité des chefs républicains, est donc aussi ce qui fait le pouvoir des rois. Mais dans une monarchie il est implicite; par le suffrage il devient explicite. Dans une monarchie, il est aliéné sans conditions et sans réserves, pour un temps indéfini; les républicains, au contraire, imposent à l'élu un mandat, et se réservent le droit de reprendre à périodes fixes leur consentement. La Révolution a donc consisté dans le passage de la foi à la raison, de la pensée obscure et confuse à la pensée claire et distincte : qu'y a-t-il de plus naturel?

*
* *

Toute autorité émane donc du peuple, et, pour qu'elle soit légitime, il faut qu'elle en émane expressément, c'est-à-dire par le moyen de suffrages librement accordés. Ainsi se trouve justifié le droit de suffrage, mais faut-il que ce droit soit universel et que la foule des misérables et des ignorants soit introduite dans le corps électoral? Il semble que sur ce point il y ait conflit entre la justice et l'intérêt national. La justice en interdisant à un être raisonnable d'obéir à une loi qui ne serait pas la sienne, ou du moins qu'il n'aurait pas contribué à faire, exige que le droit de suffisage soit reconnu à tous. Et d'autre part l'intérêt du pays semble être qu'un choix soit fait parmi les citoyens pour réserver aux plus sages et aux plus vertueux le soin de faire les lois et de nommer les chefs.

Depuis 1789 jusqu'en 1848, sauf pendant une courte période de la Révolution, on mit l'intérêt apparent de la France au-dessus de la justice. Les auteurs de la Déclaration des droits de l'homme violèrent les premiers les principes qu'ils avaient posés, en constituant un

pays légal, qui sur sept millions de citoyens environ n'en comprenait que quatre millions. Sous la Restauration, le nombre des électeurs n'était que de 100 000; la révolution de 1830 ne réussit qu'à le doubler. Après la monarchie, on eut donc l'aristocratie.

La difficulté ici encore est dans le choix : quels seront les meilleurs à qui nous réserverons le droit de suffrage? Deux solutions se présentent : l'une qui a pour elle Platon et Saint-Simon, mais qui n'a jamais été pratiquée, consiste à choisir les plus sages; l'autre, qui a longtemps triomphé, consiste à choisir les plus riches.

La première solution ne nous arrêtera pas longtemps : les savants n'ayant pas de prestige qui frappe l'imagination populaire, leur despotisme n'est pas à craindre. Comme il n'est pas impossible, cependant, qu'un jour arrive où ils pourraient apparaître au peuple comme les dispensateurs de la santé, du bien-être et de la mort, il convient de dire d'abord que tous ceux qui exercent des professions dites libérales, et qui sont sans fortune, n'ont guère d'indépendance : vivant de la classe riche qui paie leurs services, il est naturel qu'ils en adoptent les préjugés et en défendent les intérêts. Ensuite comment s'assurer de leur supériorité intellectuelle? Il est contestable que la science d'un homme soit en proportion du nombre de ses diplômes; il est certain que les titres scientifiques donnent peu de compétence pour les questions politiques. En définitive il n'y a qu'un signe auquel on puisse reconnaître qu'un homme sache mieux qu'un autre ce qu'il faut faire, c'est qu'il soit en mesure de démontrer à tous l'excellence de son opinion : ceux qui savent ne sont jamais embarrassés pour expliquer ce qu'ils connaissent. Et qu'ils ne prétendent pas que le peuple à cause de sa longue ignorance est mal préparé à les entendre; car quels sont les hommes responsables de cette ignorance, sinon ceux-là mêmes qui pouvaient l'instruire et ne l'ont point fait? La supériorité intellectuelle ne saurait donc donner droit à un privilège électoral.

Ce privilège, convient-il de l'accorder à la richesse? Les partisans du suffrage censitaire défendent leur opinion par quatre arguments. D'abord, disent-ils, les citoyens riches, sauf quelques exceptions, sont aussi les plus instruits, non seulement parce qu'ils ont plus de loisirs que les pauvres pour étudier, mais parce que, s'ils se sont enrichis, c'est grâce à leur intelligence. En second lieu, les riches sont les amis de l'ordre; les pauvres ne cherchent que le désordre, afin de pêcher en eau trouble; comme le premier objet de la loi est de

protéger la propriété, ceux qui possèdent ont seuls intérêt à ce que la loi soit bonne et respectée.

En outre les riches sont indépendants ; leur prospérité les met à l'abri de la corruption. En quatrième lieu, l'intérêt de la société est de posséder le plus grand nombre de riches qu'il sera possible; une sage législation doit donc donner une prime à la richesse, fruit du travail et de l'économie. Si le pauvre sait qu'avec la fortune il acquerra le droit de cité, il cessera peut-être d'être paresseux et imprévoyant : « Vous voulez être électeurs, dit le ministre Guizot à ceux qui ne faisaient pas partie du pays légal; ne réclamez pas le suffrage universel, cette absurdité; ne faites pas d'émeutes; c'est le mauvais moyen qui ne vous vaudra que des emprisonnements et des coups de fusil; prenez le bon parti : enrichissez-vous ».

Examinons ces quatre arguments.

En admettant que les riches soient plus instruits que les pauvres, on ne saurait en conclure, nous l'avons vu, qu'ils aient droit, en vertu de leur savoir, à un privilège électoral. Mais le fait de la supériorité intellectuelle des riches était déjà contesté sous Louis-Philippe, à l'époque où l'on réclamait l'adjonction des capacités. Maintenant que l'instruction primaire est obligatoire, il devient de plus en plus contestable. Ce qui ne l'est pas, c'est que, sans le suffrage universel, on n'eût point tant instruit le peuple de France, afin de ne point laisser les électeurs dans l'ignorance. Qui pourrait soutenir qu'un grand bien ne cesse pas d'en résulter pour le pays?

Le deuxième argument serait valable si la loi ne protégeait que la propriété, mais n'assure-t-elle pas aussi la jouissance de biens qui ne manquent heureusement à personne, la sécurité, la liberté d'aller et de venir, de parler, d'écrire, de penser, de croire? Plus on est pauvre, c'est-à-dire faible, plus on a besoin pour jouir paisiblement de ces biens naturels, de l'aide des lois, et de la force publique, de sorte que c'est le pauvre qui a intérêt à ce que la justice règne, et non celui qui peut dominer les autres par sa richesse. Craindre que le pauvre soit hostile à la loi, n'est-ce pas avouer que la législation présente est faite contre lui, et que par suite elle est injuste? Or si elle est injuste, il faut se hâter de la réformer, ce qu'on ne peut faire qu'en permettant au pauvre de voter. Si elle est juste, c'est que le misérable est protégé par elle et y trouve son compte : pourquoi craindre dès lors de l'introduire dans les assemblées d'électeurs ou d'élus?

Le troisième argument résistera-t-il mieux à l'examen? Le riche est, dit-on, incorruptible, tandis que le pauvre est l'esclave de ses besoins inassouvis. Pour en juger, qu'on lise l'histoire du régime parlementaire en Angleterre d'abord, et en France sous Louis-Philippe. Comment veut-on du reste qu'avec un suffrage restreint à 100 ou 200 mille électeurs, la corruption ne fausse pas les élections? on n'achète point deux millions d'hommes; par la seule énormité de sa masse le peuple est incorruptible. Il est facile au contraire de pourvoir de gras appointements et de douces sinécures deux cent mille électeurs. Pour être indépendant, il n'est pas bon d'être riche; car un homme est d'autant plus attaché à ses biens qu'ils sont plus importants, et plus on possède, plus on désire posséder.

Pour prétendre en quatrième lieu et enfin que la richesse est toujours le fruit du travail et de l'économie, et que celui qui la mérite l'obtient infailliblement, il faut être bien aveugle et bien naïf. Quoi! n'y a-t-il pas des hommes qui n'ont eu que la peine de naître pour être riches? Et parmi ceux qui se sont enrichis, combien sont-ils ceux qui ne doivent leur prospérité qu'à leur travail personnel? Depuis quand la Fortune n'a-t-elle plus un bandeau sur les yeux? Peut-il s'enrichir par l'agriculture celui qui ne possède point de terre; par l'industrie, celui qui n'a pas l'argent nécessaire à l'achat de machines?

Il faut conclure que ces quatre arguments ne sont que des prétextes. De même que tout à l'heure le despote, qui, en réalité, ne s'appuyait que sur le succès et sur la force, invoquait le droit divin et se donnait pour le représentant de Dieu, de même maintenant la richesse, qui n'est en réalité qu'une forme nouvelle du succès et de la force, se déguise sous de faux-semblants, essaie de se faire passer pour le savoir, la justice et l'incorruptibilité. Mais la raison arrache les masques et dit à la force : « tu n'es que force », à la richesse : « tu n'es que richesse : le droit, c'est autre chose ».

Un jour ne manque jamais d'arriver où la raison s'éveille dans le peuple; bien imprudent est le législateur qui compte sur la durée indéfinie des mensonges; une cité fondée sur l'illusion ne cesse pas de menacer ruine; si le premier intérêt d'une cité est d'être stable, son premier intérêt est d'être bâtie sur la vérité et la justice.

Pénétrons, en effet, dans les intentions des adversaires du suffrage universel; et demandons-nous si le moyen de prévenir les désordres est de priver une partie des citoyens de leurs droits d'électeurs. Nous les chassons de la cité; leur tenant rigueur de leur ignorance

et de leur pauvreté, nous faisons les lois sans eux, contre eux sans doute; nous nous défions d'eux au point de les traiter en étrangers, bien qu'ils vivent au milieu de nous, travaillant sous nos ordres, édifiant peu à peu la fortune dont nous nous servons pour les écraser. Si les droits que par charité nous voulons bien leur reconnaître sont violés, si ces hommes sont injustement injuriés, maltraités, si les tribunaux, nommés et payés par l'aristocratie riche, ne leur font pas droit, n'ayant nul recours contre les abus de la force, ils doivent se soumettre sans murmurer : ils ne reçoivent donc rien de cette société à laquelle ils donnent tout. Comment veut-on qu'un jour l'excès de la misère ne les soulève pas d'indignation et de haine, et, comme aucun moyen légal ne leur est offert pour faire triompher pacifiquement leur droit, comment veut-on que ces Français traités en étrangers, en ennemis, n'agissent pas en étrangers, en ennemis, que ces citoyens que nous avons bannis de la cité, et contre lesquels nous avons dressé comme des murailles les lois et la force publique ne rentrent pas dans cette cité en renversant les lois, en brisant la force publique, les armes à la main? Qu'elle est admirable la prudence de ceux qui, par amour de l'ordre, veulent exclure des délibérations les représentants des prolétaires! Pendant un temps plus ou moins long, dix ans, vingt ans parfois, le calme paraît complet; dans les assemblées politiques tout le monde est d'accord; aucune discussion, aucune tempête ne s'élève; on dirait que l'air qu'on respire est rare ou vicié; tout paraît tranquille; on s'est évité la peine de découvrir des droits nouveaux, méconnus; on n'a pas eu besoin de penser, on a pu dormir. Puis çà et là, dans les villes populeuses, des rassemblements se forment; la police les dissipe facilement. Mais ce sont des émeutes à Lyon, ou à Paris; bientôt les prisons, les lieux de déportation ne suffisent plus à contenir les meneurs. L'ordre social, cette surface lisse et pesante, qui comprimait le peuple, se crevasse de toutes parts; et un jour, le 14 juillet 1789, le 27 juillet 1830, ou le 24 février 1848, les forces sociales longtemps refoulées font éruption, et la croûte de la vieille société vole en éclats. Les révolutions violentes où le droit se confond avec la force, où les justes sont tués pêle-mêle avec les coupables, voilà le résultat inévitable de la timide prudence et de la défiance outrageante.

Le premier effet du suffrage universel est de rendre inutile tout emploi de la force. Au lieu de s'exposer à l'emprisonnement et à la

mort, ceux qui souffrent d'une injustice ont un moyen légal et pacifique de la faire cesser : il suffit qu'ils s'entendent entre eux, et comme malheureusement les misérables sont les plus nombreux, ils parviendront en s'éclairant les uns les autres à faire rapporter la loi qui les opprime, à faire voter la loi libératrice. Il n'est pas de réforme si radicale que le suffrage universel ne puisse accomplir; il peut venir à bout du régime actuel de la propriété, du mode présent de répartition des richesses. Les socialistes l'ont bien vu; ce sont eux qui par la révolution de 1848 en ont doté la France, ce sont eux qui aujourd'hui s'efforcent d'en doter la Belgique. Alors par quelle inconséquence certains d'entre eux se donnent-ils dans notre République comme décidés à un coup de force?

L'appel à la force, dans un pays régi par le suffrage universel, n'est pas seulement inutile, c'est un crime. Dans une tyrannie l'insurrection est le premier des devoirs; dans une république, c'est un attentat à la liberté de pensée, le retour à la barbarie. Et il importe peu que les violents se réclament de la doctrine de Karl Marx ou du droit divin; s'ils cessent de parler, d'écrire, de raisonner, s'ils prétendent mener leurs concitoyens à coups de poings ou à coups de fusils, il n'y a plus à regarder qui ils sont, à distinguer, le devoir de chacun est d'abord de défendre sa liberté : il n'y a pas de bons tyrans.

En résumé, aucun gouvernement dans une cité humaine ne peut subsister que par le consentement du peuple; qu'on la reconnaisse ou non, la force souveraine est celle de l'opinion publique; aucune force individuelle, ni celle des armes, ni celle de l'argent, ne peut assurer la souveraineté à un prince ou à une aristocratie, dont le pouvoir ne recevrait pas en outre la consécration populaire. Il y a là une nécessité, dont est seule à tenir compte la République fondée sur le suffrage universel; la vraie prudence se trouve donc d'accord avec la justice pour conférer le droit de vote à tous les citoyens.

*
* *

Mais il ne faut pas croire que la voix du peuple soit celle de Dieu, ni après avoir eu la superstition de la force et de la richesse avoir celle de la foule. Le suffrage universel n'exprimera la vraie volonté nationale et ne donnera naissance à un pouvoir durable que s'il est consulté sur des questions que tous puissent entendre. Il faut donc

prendre la précaution de ne pas le transformer en plébiscite, de ne pas lui faire porter directement les lois, ni nommer directement le chef du pouvoir exécutif.

Les ennemis de la République se gardent bien de heurter le sentiment que le peuple français possède aujourd'hui de son indépendance, ils flattent au contraire le nouveau maître et lui répètent ces paroles : « Tu es souverain? quelles sont donc les lois que tu as faites? Tu es souverain : et tu ne nommes pas même le chef de la force publique. »

Ordinairement on se contente, pour répondre aux démagogues, de conter l'histoire de la seconde république, égorgée par le prince-président.

Mais un fait passé est peu probant pour l'avenir, puisque des circonstances ont disparu, comme la légende napoléonienne, alors en vigueur, aujourd'hui plus effacée : aux raisons, il faut opposer des raisons.

A Athènes où tous les citoyens pouvaient tenir sur une même place, entendre en même temps les mêmes orateurs, où grâce aux esclaves qui les servaient, ils avaient de longues journées à consacrer aux affaires publiques, il était naturel que le peuple fît lui-même ses lois. Mais nous sommes en France, et les électeurs sont au nombre de 10 millions; il n'y a plus d'esclaves, les commerçants, les artisans, les laboureurs sont citoyens actifs. Aucun champ de Mars ne peut contenir 10 millions de citoyens; aucune voix humaine ne peut se faire entendre d'une pareille foule. Il faut donc que le travail soit divisé, et que des délégués proposent, discutent, adoptent ou rejettent les lois. Si Rousseau, dans le Contrat Social, a dissuadé les peuples de nommer des représentants, c'est qu'il pensait aux petites cités de Grèce ou de Suisse, et ne croyait pas que la démocratie pût jamais s'établir dans un pays aussi vaste que la France.

On ne saurait donc se passer de représentants : faut-il maintenant que leurs assemblées soient législatives, et leur rôle ne pourrait-il pas être simplement de préparer des projets de lois, soumis ensuite par voie de referendum à l'approbation définitive des citoyens? Peut-être un jour l'éducation politique des Français sera-t-elle assez avancée pour que cette réforme puisse être pratiquée. Mais trois objections doivent être considérées : d'abord, tandis qu'on peut demander à des députés, qui n'ont sans doute point d'autres affaires, d'acquérir sur le droit, la géographie, l'économie poli-

tique, la pédagogie, etc., les connaissances indispensables à la sage confection des lois, il sera sans doute à jamais chimérique de donner une instruction aussi encyclopédique à la foule de ceux qui sont contraints de gagner leur vie par le travail de leurs mains.

La seconde objection est que pour approuver ou rejeter une loi en connaissance de cause, il ne suffit pas d'en avoir lu ni même compris le texte, il faut aussi avoir entendu des hommes éloquents parler pour et contre la proposition. Par le referendum, le peuple jugerait sans discussion préalable, c'est-à-dire aveuglément.

Enfin, la question posée devant le peuple devrait être précise ; on ne pourrait lui donner le choix qu'entre deux partis, il ne pourrait répondre que oui ou non, et il serait toujours possible de poser la question de telle manière que l'une des deux réponses lui fût imposée : de sorte que par ce moyen imaginé en apparence pour le rendre plus puissant, le peuple serait en réalité moins libre qu'il ne l'est aujourd'hui par le régime parlementaire.

Du reste ceux qui ont la superstition du suffrage universel, insistent moins sur la nécessité du referendum que sur celle du plébiscite, par lequel serait désigné le chef du pouvoir exécutif. Que les lois soient faites directement par le peuple, peu leur importe, ce qui leur manque, c'est un homme qui soit l'élu de la nation tout entière, et comme l'incarnation sensible de la patrie.

Or il ne convient pas que le président de la République soit élu au suffrage universel, pour deux raisons.

La première est qu'il est impossible que les dix millions d'électeurs puissent apprécier les aptitudes et les mérites des candidats à la présidence. Dans une circonscription de dix à quinze mille électeurs combien sont-ils ceux qui connaissent assez leur député pour pouvoir répondre de lui? Comment tous les Français pourraient-ils se rappeler les principaux actes passés, deviner les secrètes intentions de l'homme auquel ils confieraient le pouvoir exécutif? Leur vote n'aurait donc aucune valeur, déterminé qu'il serait par quelque légende, par la popularité d'un nom, ou la beauté sympathique d'un visage.

En second lieu, supposons que le chef du pouvoir exécutif soit le représentant du peuple tout entier : il y aura en présence deux représentations du peuple; d'un côté les députés, de l'autre, le président. Mais le président est l'élu de dix millions d'électeurs, chaque député n'est l'interprète au plus que de dix mille électeurs : com-

ment veut-on que dans un pays monarchique de tradition, muni d'une armée puissante, sans cesse exposé à des guerres contre les nations voisines, le président ait la même loyauté que ceux des États-Unis d'Amérique, et qu'il n'abuse pas de son pouvoir en faisant passer sa volonté propre pour la volonté nationale, en faisant emprisonner ou exiler les députés récalcitrants? Remettre la nomination du Président au peuple serait donc ruiner la République et rétablir la tyrannie.

MARCEL RENAULT.

LA DERNIÈRE IDOLE

ÉTUDE SUR LA « PERSONNALITÉ DIVINE »

Le problème angoissant qui se pose aujourd'hui pour bien des consciences est celui-ci : l'antique croyance au *Dieu transcendant* doit-elle céder la place à l'affirmation du *Divin immanent*? Le Tout-puissant (le « Roi des Rois »), n'est-ce pas une de ces métaphores chaldéennes que le christianisme nous a transmises avec sa doctrine si élevée moralement, mais si mélangée, si encombrée de conceptions et comparaisons archaïques? Cette image, la métaphysique l'a retouchée de son mieux, elle l'a de plus en plus corrigée, idéalisée, mais elle y a conservé la notion de personnalité, de telle sorte que cette construction imaginative, faite à la ressemblance non plus de notre corps, mais de notre âme, n'en reste pas moins, malgré certains avantages d'ordre pratique, la dernière idole contre laquelle proteste notre esprit averti par tant de réflexions et d'expériences.

Or, il importe de le remarquer, beaucoup n'arrivent à conclure à un Dieu personnel que parce qu'ils désirent, ils veulent *a priori* que Dieu soit personnel. Inconsciemment ils remplacent leur raison par leur foi. La plupart des *majeures* sur lesquelles les philosophes scolastiques appuyaient leurs syllogismes renfermaient ainsi leur croyance diluée, incorporée en quelque principe plus ou moins rationnel ou expérimental; rien d'étonnant à ce que la conclusion fût en si remarquable accord avec les données de la Révélation. En voici un exemple frappant tiré des preuves de l'existence de Dieu telles que les développe saint Thomas d'Aquin dans la première partie de la *Somme théologique*.

I

Le principe sur lequel est fondée la première preuve (preuve par le « premier moteur ») s'énonce de la sorte : « Tout être mis en mouvement, est mis en mouvement par un autre être. Omne quod movetur ab alio movetur ». Et, un peu plus loin : « Impossibile est quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri ». La conclusion se devine : « Hic autem non est procedere in infinitum.... Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum ».

Remarquons d'abord que le problème est mal posé ; saint Thomas affirme comme impossible ce que les adversaires admettent comme possible, à savoir que la nature « moveat seipsam » ; un spinoziste répondrait en effet, que ce n'est pas « secundum idem et eodem modo » que l'Être est « movens et motum » et ferait de suite la fameuse distinction entre « natura naturans » et « natura naturata ». Saint Thomas commet donc une pétition de principe.

Il est d'ailleurs facile de s'en rendre compte, l'apparente lucidité de cette preuve tient à ce qu'on introduit dans un problème de nature métaphysique une image spatiale : les êtres supposés d'abord (sans preuve) isolés les uns des autres, sont juxtaposés comme une rangée de billes où chacune communique à l'autre le mouvement. Étonnez-vous alors qu'il faille un « *primum* movens » ! Cette manière d'agencer les choses, de trancher la question par une image, est une autre forme de la même pétition de principe, inconsciente sans doute, mais réelle.

Il n'en est pas moins vrai, répondrait-on, que le spinoziste est obligé de distinguer la « natura naturans » de la « natura naturata » ; c'est une sorte d'équivalence à la distinction entre le créateur et la créature. Non, répondrons-nous, car la première théorie *distingue* là où la seconde *sépare*. De même, le moniste idéaliste parlera bien de l'Idéal et de sa réalisation, mais il ne mettra pas pour cela l'Idéal d'un côté et le monde de l'autre. L'affirmation de l'Idéal satisfait son besoin de « raison suffisante » ; quant au fameux principe de causalité, vérifiable seulement dans nos expériences fragmentaires, il se gardera de le transporter indûment en dehors de l'expérience,

comme le fait de nouveau saint Thomas dans la deuxième preuve.

Terminons ce que nous avons à dire relativement à la première preuve en y signalant une troisième pétition de principe. Si le docteur angélique aboutit, en effet, à un Dieu existant séparément du monde, donc créateur, c'est que l'existence séparée est déjà affirmée dans la majeure : « omne quod movetur, oportet *ab alio* moveri ». *Ab alio*; mais c'est la question!... Et suivant que l'on introduit ou non ces deux petits mots dans les prémisses, on trouvera dans la conclusion le Dieu transcendant ou le Dieu immanent. Or rien, absolument rien n'autorise à préférer l'*ab alio* à l'*a seipso*; rien n'autorise à étendre au fond des choses une formule qui n'est justifiée que *par* et *dans* l'expérience sensible.

La pétition de principe est encore plus évidente dans la *seconde preuve*.

« Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus, procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa ultimi.... Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. »

Évidemment, si les causes efficientes sont rangées les unes à côté des autres en série numérique, il faut remonter au numéro un; mais c'est déjà trancher le problème que d'en disposer ainsi l'énoncé. Saint Thomas ne se rendait pas compte que la constitution desdites séries pouvait n'être qu'un procédé représentatif de notre imparfaite intelligence incapable d'embrasser le tout et réduite à le morceler; il ne s'apercevait pas non plus qu'il appliquait à l'activité, à la vie considérée telle qu'elle est *en elle-même* un concept de causalité emprunté à l'expérience des *phénomènes*, à l'expérience des sens : « in istis sensibilibus »; or un phénomène *conditionne*, détermine, un autre phénomène; il n'en est nullement la *cause* au sens métaphysique. *Condition* n'est pas *cause*.

La *troisième preuve* dénote précisément la prétention d'envisager l'être en lui-même, d'y surprendre son essentielle contingence : « invenimus in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse.... Quod possibile est non esse, quandoque non est.... Quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est. » L'argument est serré et saint Thomas conclut à bon droit : « Oportet aliquid esse necessarium in

rebus... aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliundè, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum. » Mais pourquoi, après avoir affirmé le « necessarium *in* rebus », conclure au necessarium *supra* res, sinon par le même inconscient tour de main que dans la première preuve : l'*aliquid* quod est joue le même rôle que l'ab *alio* movetur; une fois la séparation subrepticement introduite dans la majeure, elle se retrouve infailliblement dans la conclusion. Même observation pour la *quatrième preuve* et la *cinquième* dont voici les majeures : « Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimodè ad *aliquid* quod maximè est ». Et : « Ea quæ habent cognitionem non tendunt in finem nisi directa ab *aliquo* cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. »

Toujours, on le voit, la même séparation ou personnification *a priori*; toujours, par suite de l'inconscient mélange de la croyance religieuse avec la simple raison, la même pétition de principe à laquelle nous opposerons la réponse du Docteur angélique à l'argument ontologique de saint Anselme : « Quod non est datum a ponentibus Deum non esse. » (Art. II ad I.)

II

Les preuves de saint Thomas perdent-elles toute valeur?

En tant qu'arguments syllogistiques, elles n'en conservent aucune. Ce sont d'inconscients sophismes. Si nous les envisageons non plus au point de vue *logique*, mais au point de vue *vital*, comme expressions de la vie psychique de celui qui les a élaborées et formulées selon la mode de son époque, nous ne dirons plus de même. Par les tendances et croyances qu'elles contiennent et qu'elles suscitent, elles peuvent être pour l'âme un soutien, un excitant à la réflexion, un moyen de constater le caractère incomplet d'une pensée qui s'obstinerait à ne penser et à n'affirmer que le phénomène, le relatif, un excellent procédé pour expérimenter le mystérieux au-delà; mais nous le répétons, ces arguments permettent de conclure à l'au-delà, à l'Idéal, au Divin, nullement à un Dieu personnel. Ce qu'ils prouvent véritablement, c'est que notre conscience de la Réalité n'a son expression complète que si nous affirmons de cette Réalité l'aspect de la nécessité, de l'infini, du parfait, aussi bien que l'aspect de la

contingence, du fini, de l'imparfait, de même que notre conscience du psychique ne s'exprime complètement que si nous affirmons tout ensemble son aspect d'unité et son aspect de multiplicité. Quant à poser la réalité du Nécessaire, du Parfait *séparément* de la réalité du contingent, de l'imparfait, nous n'y sommes pas plus autorisés, qu'à séparer réellement dans l'âme l'unité de sa multiplicité. *Distinguons*, ne *séparons* pas!

On objectera que nous nous heurtons à un mystère, que rien donc n'autorise à nier l'hypothèse de la transcendance pour affirmer celle de l'immanence.

Immanence et transcendance, l'au-dedans et l'au-dessus, toujours ces métaphores spatiales si insuffisantes, si dangereuses en pareille matière! On serait tenté de se refuser à prendre parti et d'affirmer simplement le *divin* comme on affirme le *beau*, le *bien*, mystères ultimes, impénétrables à la pensée.

Aussi, n'est-ce pas *a priori*, mais seulement *a posteriori* et comme argument *ad hominem* que l'on peut répondre à ceux qui font du divin un être à part, créateur de l'univers : dans la sincérité de votre foi, dans l'ardeur de votre affirmation, vous oubliez l'objection de l'existence du mal; une solution satisfaisante *n'a jamais été donnée*; on ne l'a tentée au nom de la raison qu'en escamotant la réalité même du mal, comme Leibniz, en supposant que le mal physique est toujours une épreuve morale (mais alors pourquoi l'enfant souffre-t-il?), ou en supprimant une partie du problème, par exemple les objections provenant de la souffrance chez les animaux : ne sont-ce point des automates, disait Malebranche, peut-être des démons incarnés, prétendait même le Père Bougeant!... Nous ne sommes plus assez naïfs pour prendre au sérieux les enfantins plaidoyers de ces prétendues *Théo-dicées*. Nous dirions bien encore avec Renan : « L'intention générale du monde est bienveillante... l'esprit de bonté domine dans l'univers[1] »; volontiers, pour le rendre plus sensible à l'imagination et au cœur, nous *symboliserions* cet esprit de bonté (symbole lui-même) par le « Père céleste » de l'Évangile, mais il est devenu à jamais impossible de dire, en les prenant *à la lettre*, ces paroles : Je crois au Père Céleste, à l'Amour Infini créateur de la phtisie, de la peste, du cancer, des cyclones et des volcans....

1. *Feuilles détachées*; article sur Amiel, pp. 386-388

Avouons le donc : la Réalité, en tant qu'elle se manifeste comme puissance active, ne représente ni une toute puissance, ni une toute science, ni une toute bonté, bien plutôt une gigantesque, une incommensurable force qui, à tâtons, sans jamais se lasser, poursuit à travers d'innombrables essais, son incessant effort vers le mieux, vers l'Idéal. Cet Idéal, loi vivante, vraie vie de toute vie et non loi abstraite comme celles d'un manuel de physique ou de chimie, la Réalité le porte en elle-même comme la loi propre de son évolution; voilà pourquoi, en définitive, la résultante des forces du monde est orientée dans le sens du Bien.

Pour ceux qui, en dehors des buts utilitaires, ne reconnaissent aucune valeur objective à l'appréciation qualitative des êtres et des choses, le problème de l'existence de Dieu *ne se pose même pas*. Mais du moment que l'on admet, à un degré quelconque, cette valeur idéale, il s'ensuit que si, par abstraction, on isole cet idéal de son imparfaite, toujours incomplète réalisation, on constate ainsi dans la Réalité un aspect aussi réel et objectif que tout autre aspect de cette même réalité directement saisi par l'expérience, et qu'il n'est nul besoin de l'ériger *en être à part*, en idole anthropomorphique, pour qu'il réponde à la notion de parfait, d'absolu, que nous trouvons dans nos consciences. C'est que la même Vie, avec la même Loi, anime nos consciences et le monde.

III

Conclusion : parfait-imparfait; infini-fini; absolu-relatif, la pensée humaine ne peut exprimer que par ces doublets sa conscience complète de la Réalité; ce qui se passe également pour les autres « dyades » : Subjectif-objectif; moi-non-moi.

C'est pour les besoins de la pratique (mais un *procédé* n'est point une *vérité* théorique), que la pensée *sépare* et morcelle ce qu'elle ne devrait que *distinguer* et crée ces entités soi-disant séparées dans la réalité : Dieu *et* le monde; l'âme *et* le corps, etc.

L'effort de la pensée moderne est de revenir de la séparation à la simple distinction. Mais alors doit-on dire : *Dieu* ou *le Divin*?

Pour le philosophe, peu importe. Pour lui, personnifier Dieu, c'est seulement affirmer la *réalité*, *l'objectivité* de l'Idéal, du Divin, de

l'Absolu. Mais la pensée populaire est comme un torrent boueux où l'eau ne se sépare plus de l'argile :

> « Ce grand Dieu se corrompt en vous, engeance folle,
> Il entre dans votre âme idée et sort idole. »

Pour la masse, l'emploi seul du mot *Dieu* qui, dans son usage habituel, implique la personnalité, préjuge la question. Il y a là un cercle vicieux *verbal* qui équivaut au même résultat que celui, plus subtil (?) des théologiens et philosophes que nous avons signalé plus haut.

D'autre part, comme Renan l'a remarqué justement, « le mot Dieu ayant pour lui une longue prescription, ce serait dérouter l'humanité que de le supprimer. Supposé même que, nous autres philosophes, nous préférions le mot : *Raison*, par exemple, outre que ces mots sont trop abstraits et n'expriment pas assez la réelle existence, il y aurait un immense inconvénient à nous séparer par notre langage des simples qui adorent si bien à leur manière. Dites aux simples de vivre d'aspiration à la vérité et à la beauté, ces mots n'auront pour eux aucun sens. Dites-leur d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, ils vous comprendront à merveille.... Il ne faut pas craindre d'y mettre en Dieu tout ce qu'on peut imaginer de bonté et de beauté. Mais c'est une faute contre toute critique que de prétendre ériger une telle méthode en méthode scientifique et de faire d'une construction idéale une discussion objective sur les qualités d'un être »[1].

Mais nous ne dirions pas : « Dieu se fait.... Le monde est la réalité de Dieu... » expressions ambiguës, qui impliquent une contradiction essentielle ; nous accepterions plutôt la définition : Dieu est « la catégorie de l'Idéal »[2], à l'expresse condition de ne pas considérer cette catégorie comme une forme *purement subjective* de la pensée, mais comme notre mode intellectuel d'adaptation à un aspect *objectif* de la Réalité, tout aussi objectif, par exemple, que l'aspect *unité* de notre activité psychique ; objectif, mais nous échappant tel qu'il est en lui-même, ce qui justifie l'emploi du mot : *Inconnaissable*.

Surtout, nous croirions commettre une faute contre la Raison en n'habituant pas l'Humanité, peu à peu, à une formule religieuse plus loyale et moins dangereuse dans ses conséquences pratiques que celle du passé. Nous le disions en commençant : c'est d'après le

1. *Avenir de la Science*, pp. 475, 480.
2. *Idem*, p. 476. Cf. *Dialogues philosophiques*, pp. 25, 145.

type de gouvernement arbitraire, tyrannique, des barbares despotes de la Chaldée que l'Humanité primitive a conçu et que la grande majorité de l'Humanité civilisée conçoit encore le « gouvernement divin ». Sans doute, en passant par la conscience des Prophètes et du Christ, l'implacable Iaveh est devenu le « Père céleste » ; mais que de fois sous le Père réapparaît le Despote oriental! Aussi l'Humanité pensante proteste-t-elle énergiquement, au risque de rejeter à la fois et l'image et l'idée. Dire : *le Divin* au lieu de *Dieu*, c'est sacrifier l'image pour sauver l'idée. Question de mots, objectera-t-on. Nous répondrons avec un penseur moderne : « Il est bien rare qu'un mystère disparaisse : d'ordinaire il ne fait que changer de place. Mais il est souvent très important, très désirable qu'on parvienne à le changer de place. D'un certain point de vue, tout le progrès de la pensée humaine se réduit à deux ou trois changements de ce genre ; à avoir délogé deux ou trois mystères d'un lieu où ils faisaient du mal, pour les transporter dans un autre où ils deviennent inoffensifs, où ils peuvent faire du bien. Parfois même, sans que le mystère change de place, il suffit qu'on réussisse à lui donner un autre nom. Ce qui s'appelait « les dieux », aujourd'hui on l'appelle « la vie ». Et si la vie est aussi inexplicable que les dieux, nous y avons du moins gagné que personne n'a le droit de parler ou de nuire en son nom »[1]. C'est le côté pratique de la question : nous ne pouvons que l'indiquer.

Le despotisme de « Iaveh » a toujours été la justification des abus de pouvoir de

« Ces deux moitiés de Dieu : le Pape et l'Empereur. »

Rien d'étonnant à ce que les interprètes d'une Volonté absolue soient absolus eux-mêmes dans leurs commandements et leur doctrine. Les témoins de l'évolution d'une Réalité imparfaite vers l'Idéal parfait auront du moins plus d'humilité. Ils comprendront que toute chose ici-bas, toute institution comme tout être, produit d'une Activité imparfaite aspirant au Parfait, ne saurait avoir qu'une valeur relative; l'orientation seule (de l'être, ou de la doctrine, ou de l'œuvre) peut prétendre à une valeur absolue. Aucune autorité n'a donc le droit de s'arroger dans ses commandements un pouvoir *absolu*; tout ce qu'elle est admise à faire, c'est de nous solliciter,

1. Maeterlinck, *le Temple enseveli*, p. 27 du beau traité sur *la Justice*.

par tous les moyens possibles, de participer à la tendance, à l'orientation qu'elle représente; plus d'intrusion de l'homme dans le domaine de la conscience, plus de despotisme, plus de superstition de la formule verbale ou de la forme cérémonielle. La pratique essentielle de la religion, l' « unum necessarium », c'est de considérer *sub specie Perfecti* tout être, spécialement tout homme; est religieux, n'est religieux que l'acte par lequel l'Idéal s'incarne dans un peu de mieux réalisé, particulièrement lorsque ce progrès a lieu dans l'ordre de la science, de l'art ou de la justice.

IV

Il est intéressant pour ceux qui admettent comme pour ceux qui rejettent les enseignements de la foi révélée, de se demander ce que devient la théologie chrétienne, la théologie catholique en particulier, une fois que l'on a remplacé *Dieu* par *le Divin*.

Rappelons d'abord que, sous peine de tomber dans le « fidéisme »[1] ou dans un cercle vicieux, le théologien doit reconnaître à la raison le droit de s'enquérir de l'existence et de la nature de Dieu; tout ce que la théologie ajoutera par la suite ne pourra et ne devra être accepté qu'en fonction de ce qu'aura trouvé la raison. Or la raison ne démontrant en aucune manière la personnalité de Dieu dans le sens d'une existence séparée de celle des créatures, cette affirmation ne saurait être acceptée de la bouche du théologien autrement que comme une métaphore, une analogie, une manière anthropomorphique d'affirmer que le Divin est bien ce « que nous pouvons concevoir de plus grand » puisque nous nous le représentons sous la forme d'être la plus élevée que nous atteignions par l'expérience.

Les textes abondent où les théologiens avouent, comme saint Thomas, « que nous savons plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est »[2]; mais au lieu de nous y attarder, il nous paraît plus intéressant de rechercher ce que deviennent, dans cette conception, les formules dogmatiques relatives à la Divinité, celles, par

1. « Rationis usus fidem praecedit » Proposition souscrite par Bautain (1840) et Bonnetty (1855).

2. Magis nobis manifestatur de ipso (Deo) quid non est quam quid est. (I p. 2. I, a. IX ad 3.)

exemple, du Concile du Vatican de *Deo rerum omnium creatore*[1].

Prenons la définition qui semble s'opposer directement à la manière dont nous envisageons le Divin : « Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit. »

Nous en convenons : c'est un tort en effet, et un immense danger, après avoir formé des idées, des concepts, en généralisant les données des sens ou de la conscience psychologique, de les appliquer à la Réalité telle qu'elle est *en elle-même* et non plus telle qu'elle *apparaît* dans nos expériences imparfaites, fragmentées. Le Divin est au-dessus de tout ce que nous connaissons comme *substance* et comme *essence*; ces termes sont de l'ordre de l'imparfait, il faut donc se garder de les transporter dans l'ordre du parfait; par suite, dire, comme les panthéistes, que Dieu et la créature sont un même être, n'ont qu'une même essence, une même substance, ce serait dire que l'imparfait et le parfait sont de même ordre.

Ceci compris, les autres prohibitions du Concile s'expliquent, puisqu'elles supposent toutes cette même confusion initiale.

Mais il faut se rappeler que la métaphysique et la religion répondent à des besoins distincts de l'âme humaine. Le Divin représenté à l'esprit ne peut être exprimé par les mêmes mots que le Divin « sensible au cœur ». Le théologien n'a pas plus à s'inquiéter du métaphysicien qui, d'ailleurs, admet le point de vue pratique, populaire de la religion, que le chimiste ou le physicien ne s'inquiète des systèmes du métaphysien sur l'atome ou sur la force. Seulement le métaphysicien ne doit pas oublier que ce qui lui est possible, facile, n'est pas pour cela possible, facile aux autres. S'il désire que le vulgaire fasse une distinction, il lui faudra souvent, dans le langage, non pas seulement *distinguer*, mais *séparer*, par exemple représenter l'âme d'un côté, le corps de l'autre, l'âme s'unissant au corps, se séparant du corps. Or c'est ce que l'Église est obligée de faire à l'égard du Divin. Elle se place au point de vue de la masse, elle adopte ses habitudes *pratiques* de représentation. Et de même que, dans la pratique, nous objectivons le fini en substances multiples, elle objective l'infini en une substance une, isolée des substances finies.

Mais il faut éviter avec soin d'ériger en thèse, en *vérité objective*

1. Denzinger. *Enchiridion*, p. 392.

ce qui n'est qu'un *procédé pratique*. Sans doute, dans nos consciences formées par une longue hérédité chrétienne, la vie religieuse, la piété, se développent plus facilement si nous nous représentons le divin sous forme personnelle : comment, disons-nous, pourrions-nous entrer en rapports personnels avec une abstraction? Les panthéistes et monistes affirmeraient au contraire que c'est notre Dieu personnel qui est une abstraction; question de tempérament intellectuel, imaginatif, qui prouve bien que la personnalité divine est une construction, très légitime d'ailleurs, de l'imagination, et non pas le résultat d'une expérience constante, universelle, comme on peut et, croyons-nous, on doit le dire du sens de l'au-delà, de l'absolu.

Conclure que le divin est personnel, parce que notre conscience religieuse réclame de l'imagination qu'elle le lui représente ainsi, et que, de fait, c'est de la sorte qu'il s'est représenté dans la conscience du Christ, des Prophètes, c'est tomber dans une triple erreur :

1° C'est créer une nouvelle forme, mystique et subtile, du *fidéisme*, puisque c'est aller de la foi à la raison, puisque c'est déterminer d'après la foi, la piété, ce que doit être l'idée rationnelle; ou même c'est prétendre qu'on ne peut résoudre par la raison, mais seulement par la foi, le problème de la personnalité divine; toutes affirmations et méthodes diamétralement opposées au principe théologique : « Rationis usus fidem praecedit ».

2° C'est oublier que nous ignorons, au fond, ce qu'est cette personnalité humaine à l'image de laquelle nous créons l'objet de notre piété. Une réalité objective? Ou une simple forme de la pensée?... En tous cas, elle nous apparaît comme quelque chose d'essentiellement variable, qui se fait, se réalise sans cesse. Il s'ensuit donc que nous ne pouvons affirmer la personnalité du Divin, pas plus que nous ne pouvons lui appliquer les catégories d'espace et de temps.

Sans doute, la personnalité de l'homme est encore ce que nous connaissons le mieux, et de mieux, et l'on comprend que l'imagination ne trouve point de plus noble élément pour construire un symbole du Divin; mais nous ne contestons nullement le droit de la conscience à *l'image*; nous affirmons seulement que l'image n'est qu'une image.

3° Il est facile de voir que l'on retombe dans la pétition de principe signalée ci-dessus, car poser ainsi le problème : La conscience, la volonté, la personnalité conviennent-elles *à Dieu*? c'est le sup-

poser résolu, puisque c'est déjà faire de *Dieu* un être distinct, à part du monde.

Il n'en reste pas moins vrai que les formules pratiques des conciles et des théologiens ont leur valeur tout comme celles des métaphysiciens; elles peuvent se concilier, nous venons de le voir; les deux sortes d'affirmations forment non pas deux vérités, mais deux aspects de l'inépuisable Vérité répondant aux deux aspirations : l'aspiration mystique et l'aspiration intellectuelle de l'esprit humain. A l'une ni à l'autre l'Humanité ne renoncera jamais.

Le danger, c'est que, dans ces formules, surtout dans les théologiques, l'image, objectivée, ne devienne une idole. Nous en sommes là, puisque l'on s'indigne et que l'on prononce l'anathème lorsqu'il arrive au penseur d'appeler image l'image et symbole le symbole. Sans doute, l'heure est venue où déjà beaucoup adorent le Père en esprit et en vérité, mais pour combien la métaphore anthropomorphique demeure-t-elle une réalité aussi réelle que l'idéal même qu'elle symbolise! C'est au nom de cette métaphore réalisée que l'on s'arroge le droit d'accaparer l'Absolu, d'en être non plus seulement le témoin, mais le représentant muni de pleins pouvoirs. Dès lors, au nom de Dieu, on dogmatise, on légifère, on entrave l'essor de l'esprit vers le progrès.

Pourtant il ne s'agit point de rompre avec les formes religieuses objectives, traditionnelles : l'Évangile, l'Église, sont des fontaines d'eau vive où les oiseaux du ciel pourront toujours étancher leur soif, les seules où beaucoup puissent le faire. Mais il s'agit de ne pas transformer ces formes en fétiches; il s'agit, devant toute conscience qui réfléchit et veut se rendre compte de sa foi, d'appeler loyalelement image l'image, légende la légende, de laisser chacun libre de symboliser, selon son tempérament, son sens religieux, et de n'attacher d'importance à tel rite, à telle formule, que dans la mesure où ces *moyens* nous aident efficacement à devenir meilleurs.

Abbé Marcel Hébert.

L'IDÉE D'OBJET[1]

Une étude spéciale du goût, de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, analogue à celle que nous avons faite déjà du toucher, retiendrait inutilement l'attention du lecteur, car nous le supposons instruit de la structure de nos organes et des variétés de sensations qui y correspondent. Une telle étude serait plutôt de nature à nous faire oublier ce qui est essentiel, c'est à savoir que les perceptions d'un sens supposé seul, fût-ce même le toucher, méritent à peine le nom de perceptions, et ne ressemblent pas du tout aux connaissances que nos différents sens, s'exerçant ensemble, nous permettent de former au sujet des choses qui nous entourent. Il est nécessaire de méditer un long temps là-dessus, si l'on veut comprendre ce que l'illustre Kant a expliqué, semble-t-il, trop sommairement, c'est à savoir que notre perception dépend bien plutôt des lois de notre esprit que des propriétés de nos sens.

Sans doute il est commode, et il est peut-être nécessaire lorsque l'on enseigne les premières notions de la science de l'esprit, de séparer les unes des autres les cinq images d'un objet, et de s'efforcer de décrire exactement chacune d'elles en n'y mettant rien de plus que ce que la structure et la fonction d'un sens isolé permettent d'expliquer. Il sera ensuite facile de montrer que la structure et les fonctions des sens ne suffisent pas à expliquer la liaison ou plutôt la réunion de ces cinq images en un seul objet. Platon sera ici un bon guide. Chacun de nos sens ne connaissant jamais ce que connaissent les autres sens, jamais ce qui est commun à tous les sens, comme l'égal ou l'inégal, l'un et le plusieurs, et, en bref, le monde unique que nous croyons connaître par leur moyen, jamais rien de tout cela ne sera connu par un des sens, ni par aucune autre partie du corps,

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, nos de novembre 1900 et de mai 1901.

aucune partie ne pouvant être ce que sont les autres. Par ce moyen le disciple viendra à comprendre qu'il faut quelque principe qui unisse réellement toutes ces parties distinctes et fasse des cinq images un objet. Pour mieux expliquer ce point, il serait à propos aussi de développer le beau problème de Molineux, de façon à bien faire comprendre qu'aucune analogie naturelle n'existe entre les images tactile et visuelle, qui puisse conduire un aveugle-né à reconnaître dans le cube qu'il voit l'image du cube qu'il a touché. Et en un mot on pourra montrer que l'unité de l'objet n'est pas un fait; que ce qui est un fait c'est tout au plus la liaison des images les unes aux autres, et que liaison n'est pas identité. Que, par suite, l'unité de l'objet ne peut être que supposée ou posée en vertu de quelque exigence théorique, analogue à celles qui nous guident dans la construction des sciences; car pour les besoins de la pratique, ou de l'action, une liaison empirique suffirait. Et ce sera un nouvel épisode de la discussion interminable entre les disciples de Platon et ceux de Protagoras.

Mais nous devons ici nous contenter moins aisément, et ne pas oublier qu'une philosophie de l'esprit est autre chose qu'une réfutation de l'empirisme. Il nous faut critiquer ces abstractions commodes que nous appelons l'image tactile et l'image visuelle; montrer qu'il n'y a point du tout de fait donné avant l'idée, et spécialement qu'il n'y a pas eu d'abord l'étendue tactile et l'étendue visuelle, puis enfin l'étendue, mais qu'au contraire il n'y a maintenant l'étendue tactile ou l'étendue visuelle que parce qu'il y a eu d'abord l'étendue.

Supposons donc faite l'étude de nos différents sens, supposons que nous nous soyons efforcés de décrire leurs organes, et de déduire de cette structure les perceptions propres de chacun d'eux. Il reste à comprendre que cette méthode est tout à fait artificielle, même lorsqu'on l'applique au toucher, comme nous avons fait, quoique pourtant le toucher semble être de tous les sens, le plus riche en perceptions naturelles, et, comme on l'a dit souvent, l'éducateur de tous les autres. Les perceptions qu'aurait un être supposé réduit au seul toucher ne sont pas du tout concevables, et ce que l'on attribue au toucher seul est en réalité toujours dû à des sensations tactiles complétées par quelque représentation qui suppose la vue, l'ouïe ou l'odorat.

Dire par exemple que, par le toucher seul, nous percevons la solidité des corps, cela n'a pas beaucoup de sens. Que peut être en effet notre notion de la solidité si, en même temps que nous constatons

qu'un mouvement de notre main est arrêté et remplacé par une douleur croissante, nous ne nous représentons pas quelque autre manière actuellement possible de pénétrer jusqu'à d'autres corps, ou jusqu'à d'autres parties de ce corps, inaccessibles maintenant au toucher. Lorsque je touche un corps solide, il faut bien, pour que j'aie l'idée du solide, que je me représente de ce corps autre chose que ce que j'en connais maintenant par le toucher, c'est-à-dire un intérieur de ce corps, comprenant des positions que mon toucher ne peut atteindre, et que pourtant je me représente. Cet intérieur du corps solide, je ne puis le connaître par le toucher qu'en brisant le corps et en le reconstituant ensuite avec ses morceaux, ou tout au moins en imaginant, d'après des expériences antérieures, que je le brise et que je palpe quelques-unes de ses parties intérieures. Encore ne comprend-on pas bien comment il serait possible de se représenter intuitivement un même corps comme résistant et brisé; de sorte qu'un être pensant, supposé réduit au sens du toucher, ne pourra, semble-t-il, que raisonner sur la solidité, et ne pourra point du tout la percevoir. Pour les clairvoyants dont la vue est suffisamment éduquée, une telle intuition du solide n'est autre que celle d'un corps transparent et dur dont les parties intérieures, inaccessibles au toucher, sont imaginées au moyen de la vue comme formant ensemble un système déterminé. Si nous n'avions que le toucher, nous pourrions peut-être concevoir et définir à l'aide du langage, et par suite aussi prévoir ce qu'il y a à l'intérieur d'un corps qui nous résiste, mais nous n'en aurions pas cette intuition qu'on appelle perception. C'est donc visuellement que je me représente les parties d'un corps solide qui sont inaccessibles à mon toucher. Toucher un solide, c'est à la fois être arrêté par lui et n'être pas arrêté par lui; c'est toucher et en même temps connaître par la vue un autre acte de toucher comme possible. Toucher c'est en même temps voir.

Aussi dire, par exemple, que le toucher seul peut nous faire connaître le relief ou la profondeur, ou, comme on le dit d'une manière assez obscure, la troisième dimension de l'espace, tandis que la vue ne nous ferait connaître qu'un espace à deux dimensions, cela ne présente pas un sens très net. Car, pour un homme réduit au seul toucher, toutes les dimensions possibles expriment un relief ou une profondeur, c'est-à-dire représentent un mouvement possible de notre corps, et la troisième dimension, ou plutôt l'autre dimension, se réduirait à l'imagination d'un mouvement qui diviserait les corps

résistants, c'est-à-dire à l'imagination d'un mouvement actuellement impossible. Or, si l'on est supposé réduit au toucher, une telle imagination est impossible ou tout au moins vague et confuse, si elle n'est complétée par des mots. Au contraire, par la vue j'éprouve des sensations qui me permettent de me représenter des choses qui pourraient être touchées, mais qui pourtant ne peuvent pas l'être présentement, et c'est ainsi par la vue que la profondeur, ou l'autre dimension tactile, peut être objet d'intuition. Par le toucher seul, nous ne pouvons que nous heurter aux corps solides; grâce à la vue, ou à quelque sens analogue à la vue, nous pouvons nous représenter des solides.

S'il est déjà difficile de parler des perceptions naturelles du toucher, que dire de la vue? Dira-t-on que la perception d'étendue colorée dépend de la vue seule? Cette notion d'étendue visuelle, assez commode dans l'enseignement élémentaire, mais purement provisoire et abstraite, ne résiste pas non plus à la critique. Si la vue, en effet, est réduite à elle seule, elle nous fera éprouver un grand nombre de sensations qui varient toujours quel que soit le mouvement que fait notre corps, et, en admettant que nous nous représentions quelques-unes de ces sensations comme possibles par certains mouvements du corps, ces mouvements ne seront jamais assujettis à une direction constante, car les corps que je vois n'arrêtent et ne contrarient jamais les mouvements de mes yeux. En réalité la notion de surface exige, pour être formée, l'exercice du toucher; elle suppose un mouvement de direction constante accompagné d'une impression de résistance constante; et une telle notion n'est possible que par la solidité de certains corps. Un être qui ferait avec une égale aisance tous les mouvements quelconques dans toutes les directions, ne formerait point l'idée d'une surface, ni d'une surface plane.

Afin de mieux comprendre l'insuffisance de ces notions, que ceux qui traitent de ces questions échangent pourtant comme une monnaie fiduciaire, considérons une affirmation qui satisfait beaucoup de gens : nous voyons, tant que la vue n'est pas éduquée par le toucher, tous les objets sur un plan. Si on leur demande sur quel plan, ils diront, je pense, que c'est sur un plan à peu près vertical situé à une distance mal déterminée, parce que c'est sur un plan de ce genre que les peintres ont l'habitude de nous représenter des hommes, des troupeaux et des arbres, par des couleurs juxtapo-

sées. Mais il est à remarquer que le peintre nous représenterait également bien de telles images sur un plan incliné, par rapport à nous qui regardons, d'une façon quelconque, et aussi sur une surface sphérique, ou sur n'importe quelle surface tout à fait irrégulière, ou même sur plusieurs surfaces situées les unes derrière les autres, et se cachant les unes les autres en partie. Lors donc que je dis : je vois les objets comme s'ils étaient peints sur un plan, je dis quelque chose de tout à fait arbitraire ; je les vois ainsi, parce qu'il me plaît d'imaginer un plan dressé verticalement à quelque distance de moi, et sur lequel des couleurs seraient distribuées. Mais cette imagination elle-même suppose l'exercice du toucher, car je me représente alors que ce plan limiterait et réglerait, dans certaines conditions, les mouvements de mon corps et de ma main. On voit par là à quel point il est inexact de dire que la représentation d'une étendue plane et colorée est une perception naturelle de la vue.

En réalité, il est impossible de dire ce que c'est que voir, tant que la notion d'une chose unique, qui est en même temps touchée et vue, ou qui est conçue comme pouvant l'être, n'est pas présupposée. Et il n'est même pas permis de dire que les images sont connues primitivement comme étant en contact avec l'œil même ; l'aveuglené opéré de la cataracte, qui voulait écarter les images visuelles avec sa main, montrait bien par là qu'il les considérait déjà comme des objets tangibles. Et, même s'il s'était borné à éprouver des sensations dans son œil, de telles sensations auraient enfermé déjà la perception d'une région de son corps, d'une chose tangible, de son œil.

Disons donc que, lorsque nous disons que nous voyons un plan, nous voulons dire que nous jugeons, d'après certaines sensations visuelles, que notre toucher serait assujetti, si nous faisions certains mouvements, à une certaine loi. Ce que nous voyons, ce sont des résistances, et la notion visuelle de surface n'est autre chose que la notion d'une relation entre des heurts et des mouvements, figurée d'avance par des juxtapositions de couleurs. Ainsi de même que sans la vue nous n'aurions pas l'intuition de la profondeur, sans le toucher nous n'aurions pas l'intuition de la surface.

Il ne faut donc point dire que j'arrive à voir, par l'exercice, la chose même que je touche ; il faut dire que je ne vois absolument que des choses, c'est-à-dire des objets que je puis toucher. Et il

faut bien comprendre le sens de ces mots, toucher, voir, entendre, goûter, flairer. Car le physiologiste entend par ces mots de pures abstractions. Pour lui, voir c'est éprouver, dans une certaine partie du corps qu'on appelle l'œil, des secousses plus ou moins rythmées qui sont accompagnées de quelque plaisir ou de quelque douleur. En réalité il n'exprime par là qu'une chose, c'est que l'acte de voir est lié à l'intégrité d'un certain corps qui peut être lui aussi touché et même vu. Mais voir, si peu que la vision soit habile, c'est tout autre chose. Voir c'est penser qu'on touchera, qu'on entendra, qu'on goûtera et rien autre chose; toucher c'est penser qu'on verra, qu'on entendra, qu'on goûtera, etc. Cela revient à dire avec le vulgaire, mais en comprenant bien alors toute la valeur des mots : nous voyons et nous touchons l'univers; et cela veut dire que nous pensons l'univers, et c'est ainsi qu'il faut entendre que nous pensons l'univers, si nous voulons entendre sous l'expression pensée autre chose que des discours. Voir c'est toujours voir la chose même que l'on touche; et, comme cela est impossible si l'on prend toucher et voir comme des fonctions du corps, il faut comprendre que voir et toucher c'est toujours penser, que percevoir c'est déjà penser l'univers, comme le savant essaie de le penser, et, pouvons-nous dire d'avance, d'après les mêmes règles. Il n'est qu'un moyen d'expliquer et de prévoir l'accord final entre les déductions mathématiques et l'expérience, c'est de faire voir que la Nature suppose elle-même, si elle est présentée à une conscience, les principes et les déductions que l'on retrouve dans la connaissance réfléchie.

*
* *

Afin de découvrir dans notre perception les lois mêmes de la pensée, il faut donc que nous nous attachions à bien comprendre ce que c'est que percevoir et ce que c'est qu'objet perçu. Percevoir ce n'est pas être modifié de telle ou telle façon, c'est connaître un objet comme source unique de sensations multiples; c'est connaître quelque chose que le toucher, l'œil et aucun de nos sens ne peuvent sentir : la loi qui unit ce qu'éprouve l'un de nos sens à ce que l'autre éprouve ou éprouvera. Et il n'y a pas pour nous d'autre objet que cette loi-là. Ce que nous appelons la chose, c'est réellement la représentation d'une relation entre nos sensations et nos mouvements : connaître un objet, c'est connaître une loi. C'est pour-

quoi les objets que je vois dans le miroir sont identiques pour moi aux objets que je vois directement; ce que je connais, quand je vois un objet dans un miroir, c'est que si je marchais dans telle direction, en faisant à peu près tel nombre de pas, et si j'étendais la main, j'éprouverais telles impressions tactiles; et c'est cette anticipation de mes impressions tactiles que j'appelle l'image visuelle. Aussi, quand je dis que les images des objets dans le miroir sont trompeuses, je veux dire qu'en marchant et en étendant la main je ne trouve pas sous mes doigts ce que j'attendais. L'image visuelle, dans le miroir et dans tous les cas, est donc une règle pour toucher tel objet, c'est-à-dire pour éprouver telle impression tactile. Cette règle détermine des mouvements de mes jambes et de mes bras, c'est-à-dire la position de l'objet : connaître la position d'un objet, c'est connaître les mouvements que j'ai à faire pour l'atteindre.

Mais, dira-t-on, la connaissance d'une telle loi suppose avant elle la connaissance des objets. Non, car l'objet, ainsi qu'il vient d'être expliqué, n'est rien de plus que cette loi même. On retrouve ici, sous une forme peut-être plus claire, le paradoxe de Kant : l'espace est antérieur aux choses. Il m'est impossible de tirer la notion du lieu d'un objet de la connaissance préalable de cet objet, puisque cet objet n'est objet que par quelque connaissance du lieu. Si donc je me demande quelle est, dans une histoire théorique de ma pensée, la première idée d'un objet, je suis obligé de dire que cette première idée c'est l'idée de tout l'Univers, sans aucune notion d'objet déterminé, c'est-à-dire l'idée d'un lieu indéterminé, d'un espace vide et indéfini. Il faut, en d'autres termes, qu'avant toute idée d'un objet, j'aie l'idée d'une loi qui unit toutes mes sensations possibles à tous mes mouvements possibles. C'est dans cette loi, en quelque sorte, que je distinguerai d'autres lois; c'est dans le tout de l'Univers que j'arriverai à discerner des objets.

Ces remarques ne sont pas d'un petit intérêt si nous voulons comprendre les propriétés de l'Espace des géomètres, comme aussi l'identité de cet espace et de l'espace où sont les choses pour nous. Car le géomètre, lorsqu'il construit et complique peu à peu des figures dans l'espace, ne fait que refaire un travail que toute pensée a nécessairement fait et qui est impliqué dans toute perception. Il faut que j'aie d'abord la notion du lieu vide; c'est là-dedans que je cherche ensuite des objets, c'est-à-dire des relations déterminées entre telles sensations et d'autres. Et cela permet de comprendre

que nous avons dû avoir d'abord l'idée d'un espace homogène, c'est-à-dire d'un espace dans lequel tous les mouvements étaient également possibles. Cette propriété primitive de l'espace est peu visible maintenant dans les régions de l'espace que je connais bien; mais quant aux régions que je suppose au delà des étoiles et des nébuleuses, je les conçois et je les construis justement comme, à mon premier éveil supposé, j'ai dû construire le monde entier. L'infinité de l'espace doit s'entendre de même comme exprimant que, l'idée de l'espace vide précédant nécessairement toute expérience possible, je ne puis absolument pas concevoir une expérience quelconque, par exemple celle d'un mouvement en ligne droite, à laquelle l'espace puisse manquer jamais. Et enfin je dis que l'espace est indivisible, parce que la connaissance distincte des parties de l'espace a pour condition la connaissance préalable d'un tout de l'espace, ce qui rend absurde l'idée que l'espace puisse être considéré comme une somme de parties, ou, inversement, puisse être divisé en parties.

Dans le tout de l'Univers, d'abord posé, il faut que je découvre des objets, c'est-à-dire des relations déterminées entre telles et telles sensations. Pour cela, il faut d'abord que je connaisse l'effet de tel mouvement; il faut donc que je le fasse; de sorte que la forme ici encore précède la matière, et que le mouvement est nécessairement réalisé avant son contenu. Et cela s'accorde bien avec la méthode des géomètres. Quand je pose d'abord le point, c'est comme si je disais qu'une position a été naturellement position pour moi, avant d'être tel objet, c'est-à-dire que j'ai conçu des lieux ou positions avant de savoir ce qui y était. Le point des géomètres exprime très exactement ce premier terme de notre connaissance d'un objet déterminé quelconque, la pure position sans aucune qualité.

De même la ligne droite exprime bien que la pure action est antérieure à toute action. Pour découvrir cette loi qui unit des sensations à des sensations, et qui est tout ce que j'appelle une représentation d'objet, il faut bien que j'achève d'abord un mouvement. Comme ma connaissance du monde va de l'ensemble aux détails, de l'objet en général aux objets particuliers, il faut bien que je détermine quelques positions avant de les déterminer toutes, et ainsi que je me représente le tout d'un mouvement sans me représenter toutes les positions intermédiaires. Il arrive donc nécessairement que je conçois le mouvement comme relation pure et simple entre deux posi-

tions avant de connaître des positions intermédiaires; et je n'aurai pas alors deux manières de passer d'un point à l'autre. Et il faut bien que j'aie ainsi déterminé des positions dans le monde en y traçant des droites; car je n'ai pas pu connaître du premier coup, et je suis loin de connaître encore aujourd'hui, tout le détail des régions de l'Univers que je connais pourtant le mieux. Mon univers est encore abstrait et simplifié; il le sera de moins en moins, surtout dans certaines parties. Mais l'Univers a toujours été pour moi tout l'Univers. Le nouveau-né veut saisir tout l'Univers avec ses mains, et trace ses premières actions sur un tableau de couleur uniforme, comme font aujourd'hui ceux qui, revenant méthodiquement à l'enfance afin de comprendre peu à peu ce que c'est qu'être un homme, tracent sur un tableau noir les éléments de la géométrie.

Ce qui nous empêche de bien concevoir cette histoire théorique, ce qui fait même que beaucoup de bons esprits se la représentent d'une toute autre façon, c'est qu'aujourd'hui, alors que nous sommes parvenus à l'âge adulte, nos actions habituelles, en s'entre-croisant, ont tissé autour de nous un univers plein de menaces. Notre action ne peut plus se diriger hardiment vers une fin, car nous connaissons les embûches des choses, et le moindre mouvement éveille tout un cortège de douleurs possibles; et, comme la variété de nos sensations s'enrichit à mesure que nos sens s'affinent, comme les instruments grossissants nous font voir, dans un petit espace qui nous semblait homogène, encore tout un monde, nous venons à dire, nouveaux Héraclites, que tout est absolument divers et changeant dans la nature. Ce qu'il y a de plaisant, c'est que les nouveaux sceptiques partent de cette conception dernière, que nous ne pouvons d'ailleurs atteindre qu'en paroles, comme si c'était notre première pensée, et tirent de là que l'espace et ses lois, ainsi que toutes les autres formes de la science sont des conventions qui expriment fort imparfaitement la nature des choses. Il est pourtant évident que, si avancés que nous soyons dans la connaissance du détail de l'Univers, nous sommes encore bien loin d'atteindre, soit dans la perception, soit dans la science, la nature d'Héraclite, en sorte que c'est bien cette nature-là qui est, comparée au réel dans lequel nous vivons, une abstraction et un discours bien fait.

Pour le mieux montrer, pour mieux faire voir que la perception procède nécessairement d'après les mêmes principes que la science, considérons la science et la perception d'une forme naturelle quel-

conque. Le savant observe la marche d'une planète; il cherche à réunir par une courbe les positions observées, et il cherche dans son magasin de mathématicien des courbes aussi simples que possible. Il les essaie. Il se trouve que l'ellipse réunit assez bien les positions successives de cette planète. Mais tout le monde sait qu'elle est sollicitée à chaque instant par des forces attractives changeantes, qui font que les états de l'univers s'expriment dans la marche de cette planète, par une figure dont le détail parfait exigerait, pour être déterminé, un temps infini. Et le savant a eu raison en traçant d'avance une courbe simple, car c'est seulement par rapport à cette courbe simple qu'il pourra apercevoir ce qu'il appellera les perturbations. Et c'est ainsi qu'en compliquant peu à peu ses formes, le savant arrivera à exprimer de mieux en mieux la nature sans cesser d'être géomètre. Ainsi faisons-nous tous, et tous les jours, depuis que nous sommes nés. J'écris sur une table rectangulaire. Je pense qu'elle est rectangulaire, et tout aussitôt je pense qu'elle n'est pas exactement un rectangle: je perçois d'abord une droite, puis je distingue des détails et des sinuosités; mais c'est seulement par rapport à une droite tracée que je puis percevoir le non-droit; car si je commençais par percevoir en quoi le bord de cette table n'est pas droit, je n'aurais pas encore fini de la percevoir, et Zénon rirait avec raison de moi, puisque je voudrais achever, en les parcourant tous, l'énumération des détails de cette table, lesquels ne sont pas en nombre fini. Quelque chose que j'aie à connaître, il faut que j'en connaisse d'abord un schème abstrait et simplifié; alors seulement je pourrai constater qu'il est insuffisant, le modifier et le compliquer; et cela sans fin. En d'autres termes, si je n'ai pas le tout d'avance, je ne ferai pas le tout avec ses parties, car il faudrait d'abord faire les parties avec les parties, et je me perdrais dans le rien. Pareillement lorsque je conçois une action, je ne puis la concevoir en ajoutant les unes aux autres toutes ses parties, car je ne finirais jamais. Et cela est vrai aussi de l'action même: si je faisais ses parties d'abord, et les parties de ses parties, je ne ferais rien. Aussi, en toute chose, je commence par finir. Par suite une distance toute simple, et déterminée uniquement par le point d'arrivée, est nécessairement antérieure aux choses qui la rempliront; elle est déjà, par cela seul, la droite des géomètres. Platon disait donc bien que c'est par rapport à ce qui est droit et simple que ce qui ne l'est pas peut ne l'être pas. C'est toujours par l'idée et dans l'idée que je saisis la

chose; et je ne puis faire le complexe qu'avec le simple ni connaître deux qu'après un. Le courbe n'a pas d'existence du tout pour personne en dehors d'un réseau de droites.

C'est par des réflexions de ce genre que l'on sera amené à comprendre que les positions, les formes et les distances que nous connaissons par les sens sont des conceptions identiques à celles que la science réfléchie construira. Une théorie de la perception, si nous la suivons avec patience, nous conduira à comprendre que nous nous représentons les choses dans l'espace des géomètres. Une telle idée ainsi résumée et mise en formule risque de paraître tout à fait banale à ceux qui l'admettent comme à ceux qui la rejettent. Les grands philosophes, appliquant eux aussi les mêmes principes que l'enfant qui apprend à percevoir, ont jeté audacieusement de telles formules par-dessus les difficultés innombrables, et nous ont ainsi fixé d'avance le terme de nos spéculations. Ainsi font Platon avec ses idées, Descartes avec ses qualités premières, Kant avec ses formes *a priori*. Mais il nous reste à enrichir ces philosophies, qui ne sont plus que des formules, et à y faire entrer peu à peu toute la nature. Car ce n'est pas la même chose de comprendre par arguments que l'espace est antérieur à toute expérience, et d'avoir retrouvé cette même formule en réfléchissant sur diverses questions et en étudiant le détail de nos perceptions. Disons donc, pour terminer là-dessus, qu'il est bien plus difficile de comprendre les auteurs que de les réfuter, et que les étudiants, au lieu de se plaire à opposer les formules aux formules, devraient faire choix d'un auteur éprouvé, et le lire et le commenter jusqu'à ce qu'ils comprennent en quel sens il a raison. C'est ainsi qu'il faut entendre que, dans les choses philosophiques aussi, la critique est aisée et l'art difficile.

De tout ce qui a été ci-dessus expliqué, on peut conclure de nouveau que toutes ces études de la structure des organes de nos sens, dont on fait aujourd'hui tant de bruit, et dont on voudrait encombrer plus que de raison les études philosophiques, ne nous avancent en rien pour l'analyse des idées. Car on a coutume de dire, par exemple, que nous voyons l'espace comme nous le voyons, parce que nous avons l'œil fait de telle façon; et c'est l'argument dernier de nos modernes Protagoras, à savoir que l'homme est la mesure de toutes choses, l'homme, c'est-à-dire le corps de l'homme. En réalité la condition de la connaissance de l'objet un, comme

aussi de l'espace un, est bien plutôt dans l'esprit que dans le sens, et l'on ne voit pas pourquoi l'insecte, parce qu'il a des yeux à facettes, serait conduit à une autre géométrie que la nôtre. Car, pour expliquer la relation que nous saisissons par exemple entre la vue et le toucher, et que nous appelons le lieu, il n'est pas nécessaire de supposer autre chose que ceci, c'est à savoir que l'objet ne puisse pas changer de lieu par rapport à l'être qui perçoit, sans qu'un changement quelconque se produise selon une règle dans les sensations de cet être. Or cette condition est aussi bien remplie par l'œil multiple de l'insecte que par l'œil humain, et l'on peut supposer d'autres structures de sens, et aussi des lois de transmission autres que celles de la lumière, sans que le problème philosophique de la perception soit modifié. La célèbre comparaison de Descartes, lorsqu'il parle du bâton de l'aveugle, est toujours bonne et résume tous les cas possibles; le bâton peut avoir n'importe quelle forme, et agir sur nous de telle façon que l'on voudra; pourvu qu'il y ait une règle en tout cela, la liaison que l'être percevant établira entre ses sensations sera toujours direction, distance et situation, et toujours la nécessité de connaître le tout de la nature avant ses parties déterminera l'étendue des choses d'abord par des droites, et fondera la même géométrie naturelle, pourvu que l'on admette seulement que le deux ne peut être connu avant l'un, ni le courbe avant le droit; Platon n'en demandait pas plus, et telle est sans doute la loi suprême que nous appelons la Raison.

Ainsi, à mesure que nous examinerons toutes les questions en philosophes, c'est-à-dire quand nous étudierons chaque chose comme pensée en nous demandant comment elle peut être pensée, nous arriverons à comprendre de mieux en mieux que le monde dans lequel nous vivons est pénétré de raison, ou que l'esprit est immanent à la nature, affirmations aussi vieilles que la philosophie elle-même, mais qui ne sont après tout que des mots pour le lecteur, tant qu'il ne les a pas retrouvées lui-même, à grand'peine, dans la nature des choses. C'est ainsi qu'il arrive aux nouveaux sceptiques, et principalement aux plus jeunes d'entre eux, d'opposer au monde abstrait que construit la science, le monde concret, le monde réel où nous devons vivre, nous vivants; ils nous demandent, au nom des nécessités de l'action, de sacrifier les idées à la nature des choses, et ils prennent pour accordé que la nature des choses est réellement, pour un homme vivant et pensant, l'abstraction d'Héraclite et de

Protagoras, c'est-à-dire le changement et la diversité, et rien autre chose. Or un tel monde n'est objet de connaissance en aucun sens, ni objet de science, ni objet de perception, ni objet d'une expérience quelconque, ainsi qu'il a été expliqué. D'un tel monde, supposé comme condition matérielle du progrès de notre connaissance, d'un tel monde réellement extérieur à l'esprit, et qui n'a par suite de réalité que dans le discours, nul ne peut rien penser. Mais aussi ce n'est pas dans ce monde là que nous vivons. Nous vivons dans le monde que nous voyons et que nous touchons, dans le monde que nous pensons; et ainsi le bien penser et le bien vivre ne sont pas séparables, bien loin qu'on puisse les opposer l'un à l'autre. Et sans doute l'action exige toujours de nous quelque sacrifice, parce que nous ne connaissons pas tout. Mais ce n'est pas le sacrifice de nos idées que nous demande la raison pratique, c'est, tout au contraire, le sacrifice du monde d'Héraclite, de l'imprévu et de l'imprévisible. Dire que l'homme est un être moral, c'est dire que l'homme doit agir avec ses idées comme si ces idées étaient complètes et parfaites, et l'on pourrait dire que la règle morale est celle-ci : agis toujours comme si tes idées les plus claires représentaient exactement l'ordre du monde. C'est ainsi qu'il faut entendre la maxime populaire : fais ce que dois, advienne que pourra.

E. CHARTIER.

LA RESPONSABILITÉ

I

La raison n'est pas seulement la loi qui nous commande, elle est encore le juge qui nous glorifie ou nous condamne selon que nous avons accompli ou enfreint ses prescriptions; c'est-à-dire qu'il y a pour l'homme une *responsabilité morale*.

On dit souvent que nous sommes responsables envers les autres hommes, envers nous-mêmes et envers Dieu. Il est certain que la raison qui nous juge dans nos actes peut être celle de nos semblables. Alors le jugement s'exprime dans la conscience du juge par un *mépris* qui peut aller jusqu'à l'*horreur*, ou au contraire par une *estime* qui peut aller jusqu'au *respect* et jusqu'à la *vénération*. Quelquefois aussi, c'est notre propre raison qui nous juge, et alors nous éprouvons, suivant que nous avons bien ou mal agi, la *satisfaction morale* ou le *remords*. Enfin il est permis de penser que Dieu lui-même, en tant qu'il est une personne morale, glorifie l'homme de bien et condamne le pécheur avec une justice souveraine dont nos consciences imparfaites sont nécessairement incapables. Mais que le jugement porté soit le nôtre, ou celui de nos semblables, ou celui de Dieu en tant que Dieu est une personne, il reste pourtant que la norme à laquelle nos actions doivent être rapportées, et notre vrai juge par conséquent, c'est la raison éternelle et impersonnelle, c'est-à-dire Dieu encore, non plus en tant qu'il pense et veut, mais en tant qu'il est la justice et la vérité mêmes.

Voici donc en quoi consiste la responsabilité morale. Un être raisonnable, agissant en tant que tel, c'est-à-dire avec conscience et réflexion, *répond* de ses actes devant la raison, c'est-à-dire qu'il encourt l'approbation ou le blâme, et cela indépendamment de toute considération de récompenses ou de châtiments mérités

suivant que ses actes sont bons ou mauvais. Ainsi entendue, on peut dire que la responsabilité morale est une vérité incontestable; car elle dérive analytiquement de l'idée de la raison. Seulement il pourrait se faire que ce fût une vérité sans application dans le réel. En effet, pour que nous ayons à répondre d'une action, il faut que nous en soyons réellement les auteurs. Or on n'est réellement l'auteur de son action qu'à la condition d'en être la cause, non pas cause *transitive*, ni cause *seconde*, mais cause *première*, c'est-à-dire cause non causée, puisqu'il est évident que, si un être n'existe pas et n'agit pas par lui-même, ce n'est pas à lui, mais à la cause qui le fait mouvoir, qu'incombe la responsabilité de ce qu'il fait. Ainsi l'homme est un absolu, ou la responsabilité humaine est un vain mot.

Des deux termes de cette alternative lequel choisirons-nous? Dire que l'homme est un absolu paraît quelque chose d'énorme, et pourtant, à y bien réfléchir, cette proposition qui fait scandale signifie simplement que l'homme est, non pas un être d'apparence comme le tas de pierres, non pas un agrégat, ni une sorte de carrefour où viendraient interférer les actions infiniment multiples de tous les phénomènes de la nature, mais un être véritable, c'est-à-dire une unité, une substance, un principe fécond d'activité et de vie; et tous ces caractères on ne peut les lui dénier sans tomber dans le pur et absolu matérialisme. Du reste, s'il est absolu en tant qu'il est être, il l'est plus encore, en quelque sorte, en tant qu'il est être raisonnable; car, la raison étant autonome, il est clair que nous ne nous posons réellement à titre d'êtres raisonnables que dans la mesure où nous nous posons nous-mêmes. Quant à rejeter pour l'homme la responsabilité morale, cette même considération que l'homme est raisonnable nous l'interdit encore absolument. Tout nous impose donc l'adhésion à cette doctrine que la responsabilité morale est une vérité, non pas seulement de raison, mais encore de fait.

On n'est moralement responsable qu'à la condition d'être un absolu, mais être un absolu ne suffit pas pour qu'on soit moralement responsable. Tous les êtres de la nature, c'est-à-dire tous les vivants, par cela seul qu'ils sont des êtres, participent au caractère de l'absolu; mais le privilège de la responsabilité est réservé à ceux d'entre eux qui sont raisonnables, puisque évidemment la raison n'a point de comptes à demander à qui ne connaît pas la

raison. Encore faut-il, comme nous le disions plus haut, que l'être raisonnable agisse en tant que tel, c'est-à-dire avec conscience et réflexion. C'est pourquoi la responsabilité morale varie d'individu à individu, et, chez un même individu, suivant le temps et les circonstances. Car cette réflexion qui nous fait responsables, appartenant au monde des phénomènes, est liée au corps, dont elle subit l'influence et dont elle suit les vicissitudes. Aussi, chez certains hommes à qui la maladie ôte tout pouvoir de contrôle sur leurs actions, la responsabilité s'affaiblit-elle jusqu'à disparaître à peu près complètement, sans pourtant s'anéantir tout à fait, attendu que la démence même ne change pas un homme en animal, et que, tant qu'un homme reste homme, il conserve à quelque degré la capacité de réfléchir et de comprendre, puisque cette capacité est un attribut, non pas accidentel, mais essentiel, et par là même impérissable de la nature humaine. Du reste, si notre responsabilité n'est jamais nulle, elle n'est jamais absolue non plus, parce que le parfait équilibre de toutes les fonctions vitales, qui seul nous rendrait capables d'une réflexion de laquelle pût se dégager notre vraie et intime volonté, n'est jamais réalisé en nous.

En définitive, ce qui nous fait responsables c'est cette volonté fondamentale — qui, à la bien prendre, est une volonté nouménale, — beaucoup plus que la volonté empirique qui, sous l'empire de circonstances de hasard, produit dans le monde phénoménal des actions par lesquelles notre caractère véritable s'exprime d'une manière souvent fort imparfaite. On dit de certains hommes qu'ils valent mieux que leurs actes, et de certains autres qu'ils valent moins. La vérité est que tous nous sommes dans le cas des premiers, ou dans celui des seconds, ou plutôt dans l'un et l'autre à la fois. Jamais il n'arrive que l'une de nos pensées conscientes, l'un de nos sentiments, l'une de nos volitions réfléchies exprime adéquatement notre vrai vouloir. Or c'est de notre vrai vouloir que nous sommes responsables, et non pas des manifestations plus ou moins trompeuses que nous en donnons à nous-mêmes et aux autres dans la région des phénomènes; car ce qui, dans le phénomène, dénature et fausse le vouloir nouménal, vient du dehors et est nécessité. Seul le vouloir nouménal est libre : là-dessus il nous paraît impossible de ne pas se ranger à la doctrine de Kant. Toutefois nous estimons, pour notre part, qu'il convient d'y apporter deux modifications importantes.

D'abord Kant veut que le vouloir phénoménal ne soit qu'une sorte de reflet du vouloir nouménal, dans un monde dont le déterminisme intégral est la loi suprême, et peut-être, au fond, la loi unique; ce qui, pour le dire en passant, rend bien difficile à comprendre que le noumène puisse d'aucune manière se réfléchir dans le phénomène. Nous pensons, au contraire, que le noumène pénètre dans le phénomène dont il fait l'être et dont il est l'âme, en y portant un élément de contingence que le système de Kant exclut. Mais, en tant qu'y pénétrant il s'y altère, parce qu'évidemment il est impossible que le noumène se fasse phénomène et pourtant reste lui-même. Il s'y altère, disons-nous, mais ne s'y détruit pas, parce que son existence au sein du phénomène n'est pas son existence totale, et qu'il en possède une autre, purement transcendante, quoique non séparée ni séparable de la première[1].

En second lieu, par cela même qu'il a hors du phénomène une existence à part, le noumène, selon Kant, ne peut recevoir du développement de la vie phénoménale de l'individu aucune modification. Suivant les idées que nous venons d'exprimer, au contraire, ce que veut l'homme dans la région du temps modifie son vouloir intemporel. Non pas que le phénomène, en tant que tel, ait action sur le noumène : c'est le noumène qui se modifie lui-même par le moyen d'une réflexion et d'une activité pratique qui sont nécessairement choses du temps. Là où manquent cette réflexion et cette activité il n'y a qu'une spontanéité qui se pose sous forme d'absolu. Comment une telle spontanéité pourrait-elle être rationnelle? Comment impliquerait-elle la responsabilité? C'est ce qui paraît incompréhensible. On n'est responsable qu'à la condition d'avoir pu en quelque sorte discuter avec soi-même, et d'avoir fait, en se posant, une œuvre consciente et voulue, au moins à quelque degré. Si l'on sépare, comme le veut Kant, le noumène du phénomène, l'esprit de la nature, la nature n'est plus nature, parce qu'elle est morte, n'étant plus animée par le principe de la vie: et l'esprit n'est plus esprit, parce qu'il cesse, absolument et à tous égards, d'être conscience de soi.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que ce qui nous

1. On nous pardonnera de ne pas nous expliquer davantage. Nous l'avons fait à plusieurs reprises dans des travaux antérieurs, et particulièrement dans nos *Essais de philosophie générale*, au sujet de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps.

fait justes ou coupables c'est cette volonté profonde et relativement permanente qui n'est autre chose que la systématisation, et par conséquent l'unité métaphysique de nos tendances, mais non pas la volonté superficielle et accidentelle qui parfois détermine un de nos actes en opposition avec la première. C'est du reste ce que le sens commun a toujours reconnu. Une parole dure prononcée par un homme qu'on sait bon et bienveillant est moins blessante que venant d'un autre, parce qu'on peut l'attribuer à un moment d'impatience, à une souffrance physique passagère, et qu'on ne la considère pas comme l'expression de ses véritables sentiments. D'une manière générale, nous sommes d'autant plus responsables que les éléments constitutifs de notre moi sont plus fortement systématisés, c'est-à-dire que notre vouloir nouménal, agissant avec plus de force, subit moins de nécessités de la part de la nature; et, dans chaque cas particulier, notre responsabilité dépend de la concordance plus ou moins grande de l'action accomplie avec le système organique de nos dispositions et de nos tendances. C'est pourquoi il y a lieu d'apporter un correctif à ce que nous disions tout à l'heure que là où la réflexion manque la responsabilité disparaît. Un sujet qui serait radicalement incapable de réflexion ne pourrait être responsable de rien; mais un sujet qui, consciemment, et par l'action répétée de sa volonté réfléchie, s'est fait une nature morale et un caractère, agissant spontanément sous l'influence de ce caractère et en conformité avec lui, est aussi responsable de ce qu'il fait, plus responsable peut-être, que de ses actes les plus longuement délibérés. Le cri fameux de d'Assas fut sans doute une réponse toute spontanée de son âme à la menace dont il était l'objet, et c'est justement ce qui le fait si beau et si héroïque.

A ces deux conditions de la responsabilité, la causalité effective et la capacité de réflexion, plusieurs philosophes en ajoutent une troisième, la liberté entendue au sens de libre arbitre. Nous ne voulons pas contester la réalité de cette condition, mais, à notre avis, elle se confond avec les deux premières. Bon nombre de personnes, partisans ou adversaires du libre arbitre, le conçoivent maintenant encore, à la manière de Bossuet et de Reid, comme un pouvoir d'accomplir indifféremment deux actions contraires dans des circonstances données, ces circonstances demeurant les mêmes : par exemple, le pouvoir de partir soit du pied droit, soit du pied gauche sans que rien soit changé, ni à l'état physique, ni aux dispositions

mentales de l'individu. Les déterministes triomphent aisément d'une doctrine aussi inconséquente; mais le libre arbitre n'est pas cela. L'idée du libre arbitre c'est d'abord l'idée d'un absolu, c'est-à-dire d'un être qui *se pose lui-même* au sein de Dieu, et qui, vivant de Dieu, n'étant rien qu'en Dieu et par Dieu, n'est pourtant ni un moment, ni une partie, ni un aspect de l'Être divin. Mais ce caractère de l'absolu tous les êtres le possèdent, et tous les êtres n'ont pas le libre arbitre. Il en faut donc ajouter un autre qui vient compléter le premier; et ce second caractère consiste dans le pouvoir d'exister non pas seulement *en soi*, mais encore *pour soi*, et, dans une certaine mesure, *par soi*, dans le droit de se dire : *je suis, non ce que je suis, mais ce que je veux être*. Or il est évident que cette maîtrise de soi suppose une réflexion sur soi, et que même elle s'y réduit, étant donné d'ailleurs que l'être en qui se réfléchit la pensée est un absolu. Ainsi le libre arbitre est tout autre chose que la liberté. La liberté c'est la raison gouvernant souverainement la vie. Le libre arbitre n'est pas la raison. Non pas qu'il soit, comme on l'a dit, indifférent au bien et mal. En parler dans ces termes c'est le concevoir comme un pouvoir d'agir qui serait indéterminé, et cette conception est un non-sens. Le libre arbitre n'est pas un pouvoir indifférent; il est seulement une certaine indifférence, ou plutôt une non-détermination intégrale de notre nature à l'égard du bien, laquelle vient nécessairement de ce qu'étant des absolus, nous ne sommes pourtant pas la raison même.

II

Cette solution du problème de la causalité et de la responsabilité morale est une solution idéaliste; mais, ici comme partout, l'idéalisme a sa contre-partie nécessaire dans l'empirisme. Ces mêmes actions humaines, conscientes et voulues, qui viennent de nous apparaître comme produites par des causes transcendantes, unes et absolues, un empiriste les verra comme déterminées chez chaque individu par un ensemble de tendances qui elles-mêmes se rattachent une à une, à travers la nature physique, à tout l'ensemble des choses. Et cet empiriste, les voyant ainsi, les verra très bien, parce qu'effectivement, suivant une opinion que nous avons maintes fois exposée à propos de la vie et de son principe, on peut à volonté

chercher l'explication d'un phénomène soit dans une opération progressive de l'esprit, consistant à reconnaître les relations de ce phénomène avec un nombre toujours croissant de phénomènes différents, soit au contraire dans l'attribution de ce même phénomène à une cause transcendante, qui ne sera autre chose que l'unité purement intelligible, non plus sensible, de cette multiplicité indéfinie d'antécédents phénoménaux. On peut donc accorder, par exemple, à Lombroso, que les tendances de tout genre qui nous déterminent à agir à chaque moment nous viennent de nos ancêtres si elles sont innées, ou résultent d'un concours de circonstances extérieures si elles sont acquises, et maintenir cependant que nous sommes responsables, au moins à quelque degré, des actions qu'elles nous font accomplir. C'est que, de même que le vivant, résoluble en apparence en des phénomènes dont les causes sont hors de lui, et par là, en apparence aussi, donné tout entier par la nature extérieure, est au contraire en réalité ce qui donne cette nature[1]; de même tout cet ensemble de tendances auxquelles nous avons l'air d'obéir, et auxquelles nous obéissons en effet, empiriquement parlant, vient de nous, non du dehors, et exprime dans le domaine de l'expérience la volonté intemporelle par laquelle nous nous posons comme abolus et posons du même coup la nature universelle.

Toutefois il est évident que chacun de nous se posant lui-même ne se pose pas inconditionnellement, puisque, dans le développement phénoménal de nos existences respectives, c'est un seul et même univers que nous avons à constituer. Chacun de nous donc ne peut se poser qu'en connexion et en corrélation avec tous les autres êtres de la nature. Mais, si nous nous déterminons ainsi à exister les uns les autres dans le monde phénoménal, il faut bien que nous nous déterminions également dans le noumène, puisque notre être phénoménal et notre être nouménal sont un seul et même être, considéré ici sous le point de vue de l'unité, là sous celui de la multiplicité : de sorte que chacun de nous, en se posant lui-même, pose tout le reste, les corps dans la nature physique, les âmes en Dieu ; et qu'ainsi nous sommes, phénoménalement et nouménalement, complémentaires les uns des autres comme les membres d'un même corps, mais complémentaires sous des raisons différentes, raisons d'intelligibilité pour nous, c'est-à-dire raisons mécaniques, dans le phénomène, rai-

1. Voir *Essais de philosophie générale*, § 288.

sons supérieures et inaccessibles à nos intelligences dans le noumène, puisqu'il est vrai, comme l'a dit Pascal, que « ce qui dépasse la géométrie dépasse notre atteinte ».

Ainsi, en Dieu où elles résident, nos volontés intemporelles, causes premières de nos actions dans le temps et dans l'espace, se conditionnent les unes les autres, et se déterminent, par une action réciproque, au bien ou au mal. Dans le vouloir d'autrui il y a une part pour moi. Nulle volonté ne peut accomplir dans le monde un acte bon ou mauvais que la mienne n'y consente. Du reste, il y a bien des degrés à ce consentement. La part d'initiative que prend ma volonté intemporelle dans tout ce qui se passe, relativement considérable lorsqu'il s'agit de ce que j'appelle mes actes propres, diminue progressivement à mesure que je considère des sujets dont les relations empiriques avec moi deviennent de plus en plus faibles et lointaines, et devient infinitésimale lorsqu'il s'agit d'actions comme celles qu'accomplit tel habitant de la Chine, ou d'événements comme ceux qui se produisent dans les étoiles. Pourtant cette part, si petite qu'elle soit, compte pour quelque chose. Son action n'est pas nulle, et elle était nécessaire pour que le fait qu'elle concerne eût lieu. C'est pourquoi une volonté très ferme, très droite, très parfaite, est un grand obstacle au développement dans le monde du mal moral et de la souffrance. Les saints, vécussent-ils au désert, sont encore de grands bienfaiteurs de l'humanité.

Cependant la responsabilité demeure individuelle dans sa forme, au même sens et de la même manière que le *moi*, qui, lui aussi, est l'être de tous en même temps que l'être de chacun de nous. Il ne serait même pas juste de la dire collective dans sa matière, qui est l'ensemble infini des événements dont se compose la vie universelle ; car cette matière empirique, qui n'a point d'existence absolue, varie d'un sujet à l'autre, seulement semblable à elle-même, jamais identique, et, par conséquent, ne peut être un domaine appartenant collectivement à plusieurs. La responsabilité est individuelle, parce que responsabilité veut dire individualité, et que, précisément, à vouloir transporter la responsabilité de ce qui arrive des êtres individuels à l'être universel, on la fait évanouir. L'homme qui souffre songe tout d'abord à rendre Dieu ou la nature responsables des accidents de sa destinée. La vérité est que, s'il comprenait les choses, il ne s'en prendrait de ses maux qu'à lui-même et à ses semblables, parce que le véritable auteur de la nature, dans ce qu'elle a de mauvais comme

dans ce qu'elle a de bon, c'est lui, concurremment avec tout le reste des êtres. C'est de Dieu que nous tenons tout le positif de notre existence; mais ce positif, en tant qu'il prend forme et figure dans le temps et dans l'espace, suscitant et s'opposant un négatif qui est le mal, exprime nous et non pas Dieu.

Tel est, croyons-nous, le sens de cette vérité fondamentale, vérité de raison et vérité de fait, qui se nomme la *solidarité morale*. Nous sommes uns parce que la nature est une, dans la vie morale comme dans la vie physique. C'est pourquoi, sans qu'il soit possible de mériter — ni de pécher pour d'autres, nous avons sur les autres êtres un pouvoir de salut ou de perdition d'autant plus grand que nous-mêmes occupons un rang plus élevé dans la hiérarchie des êtres.

III

La responsabilité légale n'a guère de commun que le nom avec la responsabilité morale. Cependant il faut les rapprocher, justement pour prévenir la confusion qu'on est trop souvent tenté d'en faire.

La responsabilité morale c'est la causalité d'une cause libre agissant en tant que telle : il n'y a rien là pour l'idée de sanction. Responsabilité morale signifie dignité, noblesse, grandeur morale, ou au contraire indignité, bassesse, turpitude, indépendamment de toute idée de récompense due ou de peine méritée. La formule de la responsabilité légale serait : tu as enfreint une loi, donc tu mérites tel châtiment édicté par la loi contre ses violateurs. Ici la sanction est tout; sanction d'ailleurs purement répressive, puisque, si le législateur punit autant qu'il peut la transgression de ses lois, il ne s'engage nullement à en récompenser l'observance; de sorte que la responsabilité légale n'est, en fait, qu'une demi-responsabilité. — Mais la loi morale n'a-t-elle donc pas de sanction? — Non. Quelle est, en effet, la raison d'être d'une sanction? Peser sur la volonté de l'agent et le contraindre par l'appât de la récompense ou par la terreur du châtiment à faire ce qu'il ne veut pas faire; en un mot, faire appel chez lui au sentiment de l'intérêt bien entendu afin d'obtenir ce que l'on souhaite. Ce n'est pas ainsi que commande la loi morale. La loi morale, identique à la raison, ne demande pas notre obéissance et n'a rien à faire pour l'obtenir; et nous, de notre part, nous ne pouvons lui obéir réellement qu'à la condition de lui obéir par pure

raison, sans considération d'un intérêt quel qu'il puisse être. A l'égard des lois humaines il en est autrement. Celles-ci ne peuvent commander qu'en vue d'un intérêt, parce que c'est à la loi morale seule qu'il appartient de commander rationnellement. Donc il faut qu'elles emploient les moyens nécessaires pour se faire obéir, autrement leurs prescriptions sont vaines; ce qui revient à dire que c'est à l'intérêt seul qu'elles s'adressent, et que c'est l'intérêt seul aussi qui les fait respecter. Il est vrai que, souvent, nous agissons comme elles nous commandent d'agir, non par intérêt, c'est-à-dire par crainte du châtiment, mais parce que nous le trouvons juste; seulement il est clair que, dans ce cas, les lois humaines, tout en gardant le bénéfice de notre obéissance, la seule chose qui leur importe, n'obtiennent pas notre obéissance même. Le respect donné aux lois humaines, en tant qu'elles sont lois humaines, non lois morales, vient donc toujours de l'intérêt. C'est ce qui explique pourquoi il ne s'attache à la loi morale aucune sanction, du moins si l'on garde à ce mot son sens naturel de récompense accordée ou de punition infligée du dehors; ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que la vertu ne nous assure pas le bonheur, puisque, au contraire, le bonheur dérive analytiquement de la moralité. De même, la loi morale ne nous impose pas d'obligation, si obligation veut dire ordre et commandement, et pourtant il y a un devoir, puisqu'il y a une nécessité morale. Deux choses, donc, différencient essentiellement les lois humaines de la loi morale, l'obligation et la sanction imposées du dehors.

Par *lois humaines* il faut entendre uniquement les lois de l'État. De particulier à particulier il n'y a que des contrats librement consentis, ou des servitudes imposées par force ou par ruse. Dans le premier cas il y a bien responsabilité, mais responsabilité envers l'État, qui édicte des lois spéciales pour assurer le respect des conventions passées entre individus; dans le second cas, point de responsabilité du tout.

Les lois de l'État commandent en vue d'un intérêt, et pourtant elles ne peuvent commander que ce qui est juste. Il y a là, ce semble, une contradiction; car ne vouloir que la justice c'est lui sacrifier l'intérêt, et ne chercher que l'intérêt c'est faire passer au second plan la justice. L'intérêt de l'État serait-il donc précisément de ne vouloir que la justice? Oui, et c'est ce qui lève la contradiction. Voici comment la chose peut s'entendre.

L'État n'a qu'un seul et unique intérêt, qui est de vivre. A la diffé-

rence des individus qui semblent ne vouloir vivre que pour la jouissance, l'État veut vivre pour vivre, sans recherche aucune d'une fin autre que la vie même. Sans doute ceux qui le représentent et qui gouvernent en son nom, hommes ou partis politiques, agissent souvent pour des fins personnelles différentes de la vie de l'État, de sorte que l'État est engagé par eux dans des voies très opposées à celles que lui prescrit son intérêt; mais ceci est en dehors de la question. Nous ne considérons pas ici comment les États sont conduits, mais comment ils doivent l'être. Or, nous venons de le dire, ils doivent être conduits de façon à vivre et à durer, aussi forts que possible, sans rien de plus. Mais qu'est-ce qui fait la force d'un État, et, par conséquent, son aptitude à durer? C'est évidemment que, chez les hommes qui le composent, le plus grand nombre des volontés, toutes même s'il se peut, soient d'accord pour le maintenir et pour le maintenir tel qu'il est; car s'entendre pour le vouloir n'est rien qu'un vœu platonique sans efficacité si, quelques-uns le voulant tel qu'il est, d'autres le veulent autrement. Et qu'est-ce qui peut ainsi faire converger dans un accord unanime toutes les volontés? C'est la justice seule; attendu que là où la justice ne règne pas en perfection il y a nécessairement oppression de quelques-uns par d'autres, et qu'il est impossible qu'un état de choses où les uns sont oppresseurs et les autres opprimés soit également aimé et voulu par tous. Que si cependant les lois de l'État peuvent être injustes, la faute en doit être attribuée, non à l'État lui-même, mais aux hommes qui exercent ses pouvoirs, lesquels, ayant leurs passions et leurs intérêts propres, font, non pas son œuvre, mais la leur, et sont responsables du mal qu'ils commettent, à la fois devant l'État et devant leur conscience.

Ainsi l'État, considéré dans sa nature idéale, qui est aussi sa nature vraie, — car ce qui altère sa pure essence fait de lui non plus l'État, mais quelque chose de différent, — ne peut vouloir que la justice, de même que l'individu idéal; mais il la veut tout autrement que l'individu. L'individu veut la justice en être moral, c'est-à-dire qu'il la veut par raison, par devoir, et qu'il la veut pour elle-même sans rien chercher en dehors ni au delà. L'État qui n'est pas une personne, — bien que la nation en soit une : du moins il paraît très raisonnable de l'admettre — et qui, par conséquent, est étranger à la moralité et au devoir, ne veut pas proprement la justice; il veut ce qui est juste, chose très différente, et il le veut, non pas en tant que juste, mais en tant qu'utile et nécessaire à sa propre conservation.

De là résulte une conséquence importante quant à la nature des prescriptions par lesquelles l'État oblige les citoyens, et, par suite, quant à l'étendue du domaine sur lequel peut s'exercer son droit de punir; à savoir que l'État ne voulant ce qui est juste que parce qu'il a intérêt à le vouloir, ne peut vouloir ce qui, tout en étant juste, ne lui est ni nécessaire ni utile, et, par conséquent, n'a point de sanctions à exercer pour des fautes qui ne l'atteignent point.

Reste à savoir quelles fautes l'atteignent. Il existe à ce sujet une théorie assez répandue. L'État, dit-on, doit réprimer les attentats qui se commettent contre les biens, l'honneur ou la vie des personnes, parce que ces attentats portent contre la société elle-même et la menacent dans son existence. Il doit sévir également contre toute dépravation susceptible d'être contagieuse, et, en général, contre tout scandale, parce que la société est hautement intéressée à ce que la moralité publique se maintienne. En un mot, il sévit contre tous les manquements aux *devoirs sociaux*, mais il est désarmé, au contraire, contre les manquements soit aux devoirs personnels, soit aux devoirs religieux, tant que le mal se limite à la personne de celui qui le fait.

Cette théorie n'est pas exacte, à notre avis. Elle suppose, en effet, qu'il existe des actions coupables qui, n'intéressant que leurs auteurs, et demeurant sans répercussion sur le milieu social, ne comportent aucune répression légale. Mais, des actions de ce genre, où en trouvera-t-on? Sans parler du tort que nous causons à la société par le mal que nous nous faisons à nous-mêmes en diminuant notre valeur comme membres du corps social, est-ce qu'une mauvaise action accomplie par nous n'est dangereuse que pour nous du moment qu'elle court risque d'être connue, et par là de devenir un mauvais exemple et un scandale? Le contraire est évident. C'est pourquoi certaines législations punissent, et très justement selon nous, telles fautes dites personnelles, comme la tentative de suicide. Lorsqu'une faute de ce genre est commise dans des conditions telles qu'elle ne puisse venir à la connaissance de personne, il est clair que la répression n'en est ni nécessaire ni possible. Dans le cas contraire la répression est, non pas toujours possible, parce qu'il y aurait trop à faire pour ne rien laisser échapper, mais utile, au moins d'une manière générale, et par là légitime dans la mesure de son utilité.

Ainsi, en droit, la législation criminelle pourrait connaître de

tous les manquements qui se produisent, aussi bien à l'égard des devoirs personnels qu'à l'égard des devoirs sociaux, pourvu seulement qu'étant divulgués ils fussent de nature à porter un préjudice matériel ou moral à d'autres que ceux qui les commettent. En fait, la répression se borne le plus souvent non aux actions les plus coupables, ni même à celles qui par contagion sont les plus dangereuses pour la moralité publique, mais à celles qui froissent le plus chez les hommes le sentiment de la justice, et dont l'impunité, donnant lieu de penser que l'État se désintéresse de cette justice dont la sauvegarde est sa principale raison d'être, serait mortelle pour l'État lui-même. C'est-à-dire que, pratiquement, la tâche du législateur et celle du magistrat se réduisent à empêcher, autant qu'il se peut, les hommes de se nuire les uns aux autres par le vol, la violence, la calomnie et les autres crimes du même ordre.

Une autre conséquence du même principe que l'État veut la justice, non pour elle-même, mais parce qu'il a besoin de la respecter pour subsister, c'est que, dans la recherche des crimes qui se commettent et dans la répression qu'il en fait, il n'accomplit qu'une œuvre de préservation sociale, et nullement une œuvre morale. Au Moyen Age on l'entendait autrement. La justice humaine se croyait en droit alors de rechercher quelle était la responsabilité morale d'un coupable, à quel point il avait outragé la majesté divine, et elle le punissait en conséquence. Nos idées là-dessus ont changé. La société ne punit les criminels que pour les empêcher de nuire, et pour intimider ceux qui seraient tentés de les imiter. Et c'est l'une des raisons, la principale sans doute, pour lesquelles la législation pénale s'est si fort adoucie, au grand profit de la moralité générale, et particulièrement de celle des juges. Car, lorsque autrefois on voyait dans le châtiment une expiation ayant pour objet de donner satisfaction à la justice de Dieu, on était conduit nécessairement à inventer des tortures afin d'égaler la peine au crime; tandis que de notre temps, où les peines sont jugées suffisantes du moment qu'elles sont efficaces, on n'a plus lieu de les outrer, l'expérience ayant démontré que, pour en obtenir le maximum d'effet utile, il ne faut pas leur faire dépasser une certaine mesure.

De plus, par le fait que l'on renonçait à voir dans les crimes et dans les délits que la loi punissait des fautes qui fussent des péchés, et qui par là entraînassent pour les coupables une véritable respon-

sabilité morale, on se dégageait complètement de la nécessité de donner une solution ferme de la *quæstio vexata* du libre arbitre. Or c'est là un avantage considérable de la nouvelle conception de la pénalité sur l'ancienne. Tant qu'on demeure dans le domaine de la pensée spéculative on peut donner à la doctrine du libre arbitre une foi entière, et agir en conséquence. Mais, quand il s'agit de disposer de la vie ou de la liberté d'autrui, le dogmatisme absolu sur cette matière n'est plus de mise. Vous ne doutez nullement que le libre arbitre soit une vérité; mais d'autres en doutent, et personne n'en douterait que ce serait la même chose. Votre conviction est entière, dites-vous, et vous êtes assuré qu'elle n'est pas trompeuse. Soit; mais la question n'est pas là. La question est de savoir si, sur une doctrine vraie quelle qu'elle soit, vous pouvez fonder des maximes qui vous érigent en maître de la personne d'autrui. Le contraire est évident pour tout le monde, et principalement pour vous, dans l'espèce, puisque le principe que vous invoquez, le libre arbitre, implique justement de la manière la plus claire l'inviolabilité de la personne humaine. Ainsi la conséquence forcée de la conception d'autrefois sur la nature et sur l'étendue du droit de punir serait que le droit de punir n'existe pas. Au contraire, avec la conception moderne, qui ne nie pas le libre arbitre, qui ne le révoque même pas en doute, mais qui seulement l'écarte comme une considération étrangère à la question, toutes les difficultés disparaissent. La société menacée dans son existence par tous les criminels qu'elle renferme dans son sein, et pourtant voulant vivre comme c'est son droit et son devoir, fait à l'égard de ces criminels ce que fait un homme qui est attaqué par des brigands, et qui, pour se défendre, ne peut compter que sur la vigueur de son bras : elle les empêche de nuire, et au besoin elle les supprime. Pour qui prend ainsi les choses, la considération du respect dû à la personne humaine n'a plus à intervenir. Je ne puis pas plus, moralement parlant, vous faire subir une application pratique de mes doctrines que je ne puis vous contraindre à les accepter si vous les repoussez. Mais j'ai le droit de me défendre contre vos attaques, et tant que je reste dans les limites de ce droit, l'inviolabilité de votre personne ne peut en rien gêner mon action.

Du reste, en écartant la responsabilité morale au sens transcendant que prend ce mot dans la doctrine du libre arbitre, la législation n'interdit pas au magistrat chargé de faire appliquer la loi

toute recherche de la responsabilité, bien au contraire; car, au-dessous de ce que nous appellerons, pour abréger, la responsabilité transcendante, il en est une autre, qu'on peut qualifier d'empirique, qui s'attache à la liberté, également empirique, consistant dans le pouvoir de raisonner ses actes, et d'opposer aux impulsions aveugles de l'instinct ou de la passion des représentations et des idées capables d'en contre-balancer l'influence. Or là où manque cette liberté il est clair que la répression ne peut être efficace; de sorte que la société qui, en punissant, n'agit qu'en vue d'un intérêt positif, doit s'en abstenir. C'est pourquoi, dans l'application de la peine, il serait absurde et odieux de ne pas tenir compte du degré auquel le pouvoir de maîtrise de soi a pu s'exercer, et de châtier, par exemple, un malheureux fou comme on châtierait un homme qui aurait prémédité son crime et l'aurait accompli de sang-froid. La législation moderne est donc contrainte, comme celle du Moyen Age, d'ordonner au magistrat une sorte d'inquisition de la conscience du criminel. Mais cette inquisition n'est pas de même nature, et n'a pas les mêmes inconvénients que celle qu'on pratiquait au Moyen Age, parce qu'au lieu de chercher quelle est la culpabilité de l'homme aux yeux de la justice absolue, c'est-à-dire de prétendre résoudre un problème transcendant, on se contente de poser un problème de psychologie expérimentale, d'une solution difficile sans doute, mais qui pourtant n'excède pas par sa nature la puissance de nos facultés de connaître. Du reste, en ne punissant pas les irresponsables, la société n'entend pas rester désarmée à leur égard. Elle prend les mesures nécessaires pour les empêcher de nuire; mais, alors même qu'elle les tient enfermés plus sévèrement qu'elle ne ferait des criminels, ce n'est pas en justicier qu'elle intervient dans leur vie, c'est à titre de providence bienveillante et secourable[1].

CHARLES DUNAN.

1. Extrait de la troisième et dernière partie des *Essais de philosophie générale*, qui doit paraître très prochainement à la librairie Delagrave.

LA
DIALECTIQUE DES ANTINOMIES KANTIENNES

SECONDE ANTINOMIE

2e Partie.

On peut dire qu'il ne reste rien de la seconde antinomie si l'espace est autre chose que ce vague continu, pure forme subjective, où tout est confondu et comme plongé dans l'indétermination. Or, sur ce point, quel doute, maintenant, serait possible? L'espace vrai, l'espace, tel que nos sens nous le font connaître, n'est pleinement lui-même que si, devenu mesurable, il se laisse pénétrer par la détermination des formes et des figures, et une telle pénétration n'est possible que par le mouvement du point qui les dessine. Le point est donc indispensable au continu. Indivisible, il tranche nettement sur ce qui se divise sans fin; fixe, il porte partout, grâce aux tracés qu'il engendre, la mesure et la limite. Ainsi sortent, pour ainsi dire, du néant, des schèmes toujours précis, des images toujours définies. Ce qui est circonscrit, en ces images, c'est, on n'en saurait douter, ce qui reste de l'indéterminé primitif, ce que l'esprit, dans le continu fondamental, essaie progressivement de refouler et de réduire : ce qui circonscrit, au contraire, ce qui délimite, c'est le mouvement, ou, si l'on veut, la ligne, qu'on peut considérer comme un point mobile. Peu à peu, en cette lutte, l'indivis recule; il cède la place à la pensée pour qui toute construction idéale est un progrès, et par là se fonde et se développe la science. Le mouvement qui dessine sur le fond uniforme de l'espace les multiples conceptions du géomètre, n'est-ce pas, dans la sphère de l'abstrait, quelque chose d'analogue à l'expansion de la vie traçant au-dessus de la matière primi-

tive et malgré les obstacles qu'elle lui crée, le cadre varié de ses idées spécifiques et de ses types?

Union étroite du continu et du discontinu, pénétration réciproque du déterminé et du déterminant, de ce qui est ombre et de ce qui est lumière, voilà le dogme profond, le dogme essentiel de la science géométrique, et il est aisé d'établir qu'elle ne saurait s'en passer.

Veut-on, par exemple, que le continu lui manque? C'est la matière même du calcul qui va lui manquer, et, avec elle, le champ, nécessaire à l'imagination, d'une divisibilité sans fin. Suppose-t-on, au contraire, que c'est le discontinu qui lui fait défaut? Plus rien, maintenant, n'apparaîtra sur la table rase et dans l'effacement absolu du continu pur.

Il faut donc que la conception sur laquelle se fonde la géométrie demeure entière, et une telle exigence se double ici de la nécessité où nous sommes d'attacher dans l'espace, au continu ou au point, ce qui, dans la nature, est composé ou élémentaire; mais que va-t-il arriver si nous suivons cette voie, la seule pourtant qui se montre ouverte devant nous? Brusquement, ainsi que nous le constations dans une précédente étude, nous nous trouvons face à face avec la plus flagrante des contradictions. *En son sens absolu*, en effet, *et prise au pied de la lettre*, la conception dont le géomètre s'inspire et à laquelle il n'est pas libre de se soustraire, paraît en évidente opposition avec les lois élémentaires de la logique; admise sans restriction elle serait mortelle à la pensée dont elle contredit formellement le principe le plus solidement fondé et le plus sûr.

I

L'antinomie mathématique.
Point et continu.

Point et *continu*, là est l'antinomie profonde, l'antinomie déjà visible à travers celle de Kant, et à laquelle, dans la science, sont suspendues toutes les autres, s'il est vrai que la physique s'oriente vers le défini, et la mathématique, au contraire, vers l'infini. Point et continu sont, par définition, incompatibles; et cependant, en cette science semi-concrète, semi-abstraite, qu'est la géométrie, ils sont aussi indispensables l'un à l'autre qu'à la trame le fil et la navette qui la tissent. Comment expliquer une nécessité aussi irra-

tionnelle? Nous l'avons dit, le géomètre ne peut faire un pas sans affirmer ou supposer l'indivisible; partout il le trouve, partout il croit pouvoir le placer; c'est un fait indéniable et dont la certitude est absolue; mais comment trouver le point dans le continu où il n'est pas, comment le placer dans le continu où il ne peut être? Faut-il donc croire que la science dont nous examinons les titres est constituée de telle sorte que toute affirmation particulière y soit viciée par la contradiction fondamentale qu'elle renferme?

Esquissons, avant de pénétrer plus avant dans le problème, les traits caractéristiques des termes qui constituent l'antinomie.

L'indivisible, absolu ou relatif[1], est absolument ou relativement un, inétendu, indivisible; le continu, au contraire, est essentiellement multiple; il est donc irréductible à l'unité, et il en résulte que la division, dès qu'on l'y a introduite, renaît en lui comme d'elle-même, et se répète sans fin, avec l'étendue divisée et fractionnée, mais jamais nulle.

Le point, on s'en rend aisément compte, est d'origine rationnelle; le continu, au contraire, d'origine imaginative ou intuitive. Ce qui est continu, en effet, se voit et se représente; le point ne se représente ni ne se voit. Il est moins perçu que conçu, et pour parler plus exactement, moins conçu encore que posé, selon la loi dialectique de la raison pure, comme condition indispensable de toute continuité perçue ou conçue[2].

Le point, en effet, est ce sans quoi le continu ne présenterait pas même aux yeux une image. Supprimez le point, et le continu, dépouillé de tout ce qui lui donne une apparence d'être, n'a plus ni origine, ni terme, ni cadre, ni forme, ni détermination quelle qu'elle soit.

Comme tout ce qui est conclusion dans la sphère de la pensée pure

1. L'indivisible absolu est pour nous le point; l'indivisible relatif, la ligne ou la surface.

2. Voir, sur cette loi dialectique, notre mémoire *Pour la raison pure* (Alcan, 1901), p. 27 et suiv.

Nous estimons et nous nous proposons d'établir ultérieurement que la croyance, dont le fondement est si controversé, repose toujours sur une affirmation de raison pure, affirmation simple, primordiale, et devenue instinctive par l'hérédité. La croyance, quand on y regarde de près, est donc rationnellement aussi fondée que possible, et les arguments d'entendement, comme ceux du déterminisme, par exemple, n'arrivent pas à l'entamer profondément dans la foi commune; mais il est clair, d'autre part, qu'il faut alors renoncer *a priori* à rendre la croyance intuitive, et c'est cette impossibilité qui crée le doute et multiplie les objections chez les « imaginatifs ».

le point est donc requis [1], en quelque sorte, d'avoir à rendre saisissable, sous forme de phénomène, ce qui n'est autre encore que la matière confuse de l'intuition, et d'y tracer les divisions nécessaires à la science; mais comment agira-t-il sur cette matière, s'il y a entre elle et lui incompatibilité radicale? Comment même pourra-t-il, en vue de la déterminer et de l'informer, s'insérer en un continu qui n'existe comme tel que parce qu'il exclut formellement et absolument le point? On nous fera observer, peut-être, que ce que nous déclarons impossible a la certitude d'un fait et se produit à chaque instant dans les spéculations du géomètre. Raison de plus pour que nous cherchions à pénétrer plus avant dans les principes de sa science, en vue de concilier, s'il se peut, l'expérience et la pensée pure, le fait qui se pose de lui-même, et l'impossibilité absolue où il paraît de se poser.

Là est toute l'antinomie mathématique, et, en généralisant, toute l'antinomie du discontinu et du continu, dans le temps et dans le mouvement comme dans l'espace.

Demeurons dans l'espace, et, sur ce terrain, serrons, d'aussi près que possible, le problème.

Soit une droite sur laquelle je prends un point. Peut-on dire que ce point préexistait dans le continu linéaire à l'acte qui l'a posé? Nullement, et cela par la définition même du continu. Ce qui n'a pas de parties ne peut entrer dans la composition de ce qui en a essentiellement et toujours.

Il faut dire alors que c'est un acte de la pensée qui crée, comme du dehors, le point dans le continu. Mais ne voit-on pas qu'un tel acte serait souverainement déraisonnable? Comment, dans le tissu du continu qu'elle affirme, la pensée, par le plus étonnant oubli du principe de contradiction, ferait-elle entrer un élément qui est la négation même du continu [2]?

Peut être essaiera-t-on d'expliquer l'étrange coexistence du continu et du point, en se fondant sur une distinction familière au péri-

1. Voir, sur les *réquisits* : Bibliothèque du congrès. Philosophie générale, notre étude sur la première antinomie. Armand Colin, 1901, p. 172 et suiv.

2. Il faut bien le reconnaître, la seconde antinomie serait insoluble, si Kant avait opposé à l'espace toujours divisible, non pas l'élément qui est dynamique mais le point qui est abstrait. L'élément, en effet, échappe à l'infinie divisibilité par la loi qui veut qu'au réel fini réponde une forme d'étendue réelle et finie; mais le point ne saurait, faute de réalité physique, lui échapper, et avec lui la contradiction reparaît dans toute sa force.

patétisme, et en soutenant que le point sans être réellement et en acte dans le continu qui le cache, s'y trouve virtuellement et en puissance? Il importe de préciser le sens de cette distinction. Veut-on dire que le point est à l'état d'obscure possibilité derrière le continu qui le masque, sans le cacher tout-à-fait? Nous sommes loin de nous refuser à cette hypothèse; mais si on l'accepte, on nous donne à l'avance gain de cause, car notre opinion, maintes fois émise, est qu'il ne faut voir, dans le continu mathématique, qu'un substitut imaginatif du discontinu rationnel. Si, au contraire, on prétend exclure du continu indéterminé et indéfini tout souvenir de ce qu'il y a de déterminé et de fini dans la grandeur, le mot de puissance ne nous paraît plus avoir aucun sens. Comment le point serait-il en puissance dans un milieu où l'on peut prouver qu'il est impossible, et où trouverait-il une raison de virtualité dans une multiplicité irréductible et diffuse qui est sa négation même?

Et maintenant, au cas où le continu serait autre chose qu'une convention utile au calcul, que penser des deux points extrêmes qui marquent, sur la droite que nous venons de tracer, l'un le commencement, l'autre la fin du continu linéaire? Aucun d'eux ne pénètre, à proprement parler, ce continu; tous deux le limitent, et, en le limitant, le déterminent. Mais cette détermination même, imaginativement toute naturelle, est rationnellement inacceptable. Le continu ne peut ni commencer ni finir, parce que commencement et fin sont absolus, et qu'ils impliquent unité et indivisibilité. La ligne ne devrait donc, pour rester fidèle à sa définition, ni commencer tout d'un coup, ni finir tout d'un coup, mais seulement chercher à commencer et essayer de finir.

Comment, d'ailleurs, concevoir ces points extrêmes? Quel peut être leur sens, quelle leur raison d'être, leur fonction propre? Faut-il les placer hors de la grandeur linéaire? Ils ne sauraient, en ce cas, que lui être extérieurs ou contigus, ce qui est absurde. Veut-on, au contraire, qu'ils appartiennent à la ligne? Ils vont alors lui emprunter sa continuité et devenir, par cette pénétration inexplicable, autres qu'eux-mêmes. Il ne reste à faire qu'une supposition; celle où les points extrêmes appartiendraient, à la fois et de quelque façon mal définie, au dedans et au dehors de la grandeur. Mais comment se rallier à cette dernière hypothèse? Dira-t-on que ces points représentent la commune limite du dedans et du dehors; soit, mais l'idée même de limite est exclue par la continuité essentielle,

et si la limite manque, où trouver une place aux points dont on parle?

On concluera de ce qui précède que, si le continu est autre chose qu'une fiction commode, le point, quelle que soit la fonction qu'on lui prête ou la place qu'on lui destine, ne saurait avoir accès sur la ligne. En vain le géomètre s'imagine-t-il l'y trouver ou l'y créer partout à sa guise; la raison s'inscrit en faux contre une telle prétention. Elle entend exclure de la ligne tout ce qui est hétérogène à la ligne, qu'il s'agisse de la diviser ou de la clore.

Supposons, pourtant, qu'il faille se contenter, pour le point, de cette existence de fait qui suffit à la science, la logique refoulée prendra sa revanche et les impossibilités reparaîtront. Que faut-il penser, par exemple, des deux segments de lignes qu'unit et sépare à la fois le point qu'on vient de poser? Ce sont des grandeurs continues, et, en tant que continues, indéterminées dans leur progrès et toujours en voie de devenir; or qui parviendra jamais à comprendre ce que peut bien signifier le contact du défini avec l'indéfinissable, du déterminé avec ce qui change, de l'immobile avec ce qui fuit? Une telle juxtaposition n'a pas de sens, et l'esprit la rejette d'abord, à moins qu'on ne lui permette de concevoir sous le continu insaisissable quelque obscure raison de stabilité. En dehors de cette hypothèse, qui, plus tard, se précisera, je défie qu'on parvienne à trouver au point une place assignable; oscillant toujours entre deux grandeurs mobiles, il ne se laissera jamais fixer.

Et d'autre part, dans le continu absolument pris, il est impossible de mettre le point en mouvement. Le continu, où il semble que le mouvement doive glisser facile et sans heurt, fait obstacle au mouvement comme au repos.

Comment, en effet, dans le divisible essentiel, se déplacerait l'essentiel indivisible? Le point ne peut entamer par son mouvement aucune portion de cette étendue où l'on croit le voir évoluer; c'est qu'il lui est au fond étranger et, en réalité, toujours extérieur.

Le point, dans l'hypothèse de la continuité absolue, a tout ce qu'il faut, assurément, pour faire un point de départ; mais, comme s'il fallait qu'en une telle hypothèse toute issue nous fût fermée pour sortir de l'antinomie, c'est un point de départ d'où rationnellement tout départ est impossible; et rien de plus évident, puisque, pour avancer, il faudrait que le point pût entamer le continu qui lui est hétérogène. Au contraire, du point de vue de la réalité métaphy-

sique, et dès que le continu, rejeté au second plan, n'apparaît plus qu'à titre de phénomène, et comme un voile qui cache des parties distinctes, il n'en est plus, il n'en saurait plus être ainsi. Le point, maintenant, est, en même temps que le commencement, le principe, en même temps que l'origine, l'élément, et pour former des touts, rien ne l'empêche plus de se répéter. C'est, dans ces conditions, un point de départ réel, un point de départ d'où l'on peut partir.

Mais nous ne voulons pas même effleurer une théorie qui ne se comprendra bien que plus tard. Ne préjugeons donc rien, et, pour sauver la science, supposons l'impossible; imaginons un point aussi souple qu'on le voudra, un point tel qu'il soit partout adéquat aux parties successives de la longueur sur laquelle l'imagination du géomètre le voit glisser. Ce sera encore peine perdue, et nous n'échapperons pas davantage à la contradiction qui nous poursuit. Oui, en ce cas, à peine concevable, en ce cas où il semble que toute intelligibilité rationnelle soit sacrifiée, puisque le point, déjà déformé pour se mouvoir, devrait, pour commencer et pour terminer la ligne, revenir à sa nature primitive, en ce cas, dis-je, malgré le témoignage des yeux, malgré les affirmations positives de la science, aucune avance effective ne sera possible pour le point. Entendons-nous. Le point, dans cette hypothèse, avancera encore, si l'on veut, mais à une condition, c'est qu'il n'avance jamais assez pour qu'apparaisse la trace d'un intervalle quelconque, si petit qu'il soit, entre son départ et son arrivée. Il se développe alors une série d'avances fictives et inutiles qui ne peuvent se condenser, si l'on ose dire, en une avance fixe.

Et la raison en est bien simple. Dans l'absolu de la continuité, on ne peut franchir un intervalle, et, par suite, passer d'un point à un autre, sans avoir épuisé toutes les parties du continu qui apparaissent possibles entre ces deux points. Or les parties d'un continu quelconque sont en nombre inépuisable; rien en effet ne les détermine du dehors; elles se multiplient donc spontanément, et naissent, en quelque sorte, les unes des autres, sans raison d'arrêt et sans fin. Comment, dans cette conception, les parcourir toutes? Comment avancer effectivement? Qu'on ne l'oublie pas, une avance effective, une avance arrêtée et fixe, en ce mobile progrès qui constitue le continu, ce serait l'épuisement d'un inépuisable, l'achèvement d'un infini.

Ainsi se pose à nouveau devant nous le problème ardu et presque inextricable de l'infini, esquissé déjà dans la première antinomie kantienne. Il s'agissait alors de l'infini de grandeur; nous nous trouvons maintenant en face de l'infini de petitesse ; or, sans parler de l'opposition du but à atteindre, notable est la différence qu'engendre la conception des deux infinis. Sans doute, en notre poursuite de l'un et de l'autre, nous obéissons au même mouvement, entraînés de terme en terme vers de perpétuels au-delà; et cependant nous ne saurions confondre deux ordres de problèmes aussi dissemblables que ceux qu'Aristote, déjà, avait si soigneusement distingués, et que l'auteur de la Critique a étudiés en deux antinomies différentes. Ici, la grandeur croît et se déploie toujours sans jamais trouver de borne à son expansion; là, elle atteint le terme même au delà duquel toute décroissance est impossible. Du point de vue de l'infiniment grand, l'horizon est toujours libre, et, bien que par un curieux effet d'optique, il nous semble parfois qu'une grandeur, comme l'espace, par exemple, soit déjà réalisée au delà de toute borne imaginable, alors qu'elle n'est créée, au delà du concept actuel, que par le pouvoir que se sent l'esprit de la recréer encore et toujours, nous ne sommes point, en ce cas, absolument dupes, et, dès que nous avons été éclairés par l'analyse, nous renonçons sans peine à l'illusion naïve d'une sorte de *firmament* enveloppant de son infinité actuelle la possibilité indéfinie de tous les progrès. Au contraire, s'il s'agit de l'infini de petitesse, loin de pouvoir évoluer librement, nous comprenons qu'un obstacle est posé qui nous arrête; il est présent, il est sous nos yeux, le terme nécessaire au delà duquel on ne recule pas, et tandis que, tout à l'heure, la limite paraissait nous devancer, mobile et fuyante, comme par étapes, elle est, cette fois, certaine et fixe, donnée à priori et pour toujours. C'est entre un état de la grandeur et sa suppression totale que se déploie alors le progrès qui doit la conduire d'un terme à l'autre; on ne saurait donc y voir un progrès indéfini, toujours et nécessairement variable; et s'il est vrai, d'une part, que, partout où la grandeur est déterminée et arrêtée, elle est nécessairement finie ou infinie, et que, d'autre part, on ne puisse regarder comme finie une grandeur qui, par hypothèse, décroît sans fin, il faut qu'elle soit, dans toute la rigueur du terme, infinie. De fait, elle répond exactement à la définition de l'infini; elle est inépuisable, puisqu'on veut qu'elle puisse décroître toujours; épuisée, puisque

existe, faisant corps avec elle, le terme qui la limite et la supprime.

En bref, tant que nous sommes resté sur le terrain de la première antinomie, nous n'avons rencontré l'infini proprement dit, l'nfini actuel, que sous la forme d'une conception vague, flottante, insaisissable; maintenant, au contraire, ce même infini est posé à titre de fait, et ce n'est nullement un fait isolé, une sorte d'accident dialectique dont on ait le droit de s'étonner et dont on cherche l'explication; c'est le fait habituel, le fait de tous les instants, le fait que nous avons sous les yeux à chaque déplacement de chaque mobile, à chaque épuisement de chaque grandeur.

Quel défi à la raison!

Je suppose une droite de longueur définie, une droite dont les extrémités se trouvent déterminées par la distance même qui les sépare. On peut soutenir, que dis-je? il faut affirmer qu'entre ces deux extrémités s'interpose un infini actuel, et il est aisé d'en donner la preuve. D'un côté, en effet, la divisibilité d'une telle longueur ne s'épuise pas, et il est certain que le nombre de ses divisions possibles est indéfini; de l'autre, il suffit à un mobile s'il part de son point d'origine, d'atteindre sur cette ligne un point quelconque, pour que ce nombre existe et soit donné. Voilà bien un indéfini qui se termine, un inépuisable qui s'est épuisé.

Que, dans la spéculation mathématique, une contradiction aussi étonnante soit due à l'incompatibilité du point et du continu, de l'indivisible par essence et de l'essentiellement divisible, nul doute, et nous croyons qu'on en sera convaincu si l'on a bien voulu nous suivre dans les analyses précédentes; mais comment concevoir que la spéculation mathématique ne puisse se passer de cette incompatibilité, qu'elle la recherche, et que même elle ne s'estime solidement fondée que sur l'union étroite, la pénétration intime de deux facteurs hétérogènes, créés tout exprès, semble-t-il, pour se nier et s'entre détruire?

Là est le problème. Pour le résoudre, pénétrons plus avant encore dans l'étude de ses données. Voyons à quoi nous engage et quelles conséquences porte avec elle la donnée de l'infini rigoureux; nous nous demanderons ensuite si l'affirmation du géomètre qui paraît d'abord accepter cette notion avec toute l'extension qu'on peut lui donner, n'est pas, même à son insu, accompagnée de tempéraments et de réserves qui sauvent la science de l'antinomie. Là est tout le plan de ce travail; voici les deux propositions qui le résument :

1° *L'infini, en ce qu'il a d'absolu, ou, pour le désigner d'un mot, l'inépuisable, porte partout la contradiction et se détruit lui-même. Il est purement imaginatif.*

2° *On ne l'utilise dans la science que grâce à l'intervention, inaperçue mais certaine, du fini qui représente à la fois le rationnel et le réel.*

Si ces propositions sont prouvées, ce n'est plus seulement, comme dans la précédente étude, l'existence de l'espace physique qui sera établie, mais sa nécessité absolue; nous serons tenus de le poser, pour que puisse se poser à son tour un espace idéal ou géométrique qui lui devra et ne devra qu'à lui ses traits essentiels[1].

II

L'INFINI PROPREMENT DIT.

Que l'infini fixe et achevé multiplie les contradictions autour de la contradiction fondamentale que constitue son essence, c'est ce qu'il sera tout d'abord aisé de faire voir.

Dans un tel infini, dirons-nous en premier lieu, toutes les grandeurs sont égales, parce qu'un point ne peut y être qu'à l'infini d'un autre point. Si l'on contestait cette conclusion, il faudrait admettre que l'infini actuel n'est qu'une somme de grandeurs finies, ce qui est inadmissible, car une grandeur infinie fixe doit dépasser, de toute l'infinité qu'elle enveloppe, une somme ou juxtaposition quelconque de grandeurs finies.

Il suit de là que, dans l'infini, les parties et les intervalles dont l'ensemble constitue la grandeur totale, sont et ne peuvent être qu'infinis.

Mais quel doit être le mode de leur infinité? On peut d'abord supposer qu'en chaque grandeur partielle les parties constitutives se répètent et se multiplient à l'infini, sans que pour cela s'accroisse au dehors et se développe nécessairement dans l'espace la grandeur où elles se condensent. Cette première forme d'infinité est l'infinité interne.

1. Nous ne saurions trop faire observer qu'ici, comme partout ailleurs dans cette étude, l'espace que nous appelons physique ou réel, n'est nullement une réalité en soi, mais une conception de l'esprit qui le pose, dans le concret, comme le décalque exact du réel.

A plus forte raison l'espace géométrique, plus éloigné encore de la réalité, n'est-il qu'une idée.

Un exemple donnera plus de clarté à cette conception. Soit deux points a et b séparés l'un de l'autre par un intervalle déterminé et fini. Cet intervalle, limité du dehors, est contenu, par ses extrémités mêmes, en sa mesure précise ; il n'en est pas moins, vu du dedans, infini, parce que le nombre des divisions qu'on y peut tracer et des parties qu'on y peut prendre est inépuisable. En vain en tenterais-je l'exhaustion. J'en prends la moitié, puis le quart, puis le huitième, etc. et la suite se prolongera de la sorte tant qu'il y aura des nombres entiers pour doubler les dénominateurs successifs, c'est-à-dire toujours. Je n'arriverai donc jamais, dans cette voie du moins, au terme des divisions possibles, et il me faut reconnaître, tout de suite, que le point qui répondrait à l'épuisement total des parties de la ligne, ne se rencontrera jamais sur mon chemin.

Prenons maintenant sur la ligne $a\ b$ un point a' à égale distance de a et de b; a' est pour les yeux moitié plus près de b que le point a, et pourtant, dans l'infini sans restriction, dans l'infini absolu et actuel, il en est séparé par une pluralité inépuisable de termes. Ce n'est donc que du point de vue sensible, et à n'envisager la grandeur que du dehors, qu'on peut affirmer que $a'\ b$ est plus petit que $a\ b$. La même infinité réelle sépare du terme b à la fois a et a', et si l'on se maintient fermement dans cette hypothèse, si l'on ne songe qu'aux étapes à franchir pour atteindre le but commun, il est impossible d'admettre que l'épuisement se fasse plus tôt du point a' que du point a, parce que le nombre des étapes dans les deux cas est le même, parce que, de part et d'autre, il faut, pour arriver, avoir épuisé l'infini, et que l'infini, quand il est absolu, est unique, excluant de son essence, ou plutôt y enveloppant d'avance et comme *a priori*, tout ce qui est addition ou soustraction.

Ce qui pourrait faire hésiter sur la légitimité d'une conclusion aussi paradoxale, c'est l'habitude contractée, en mathématiques, de distinguer entre des infinis différents et de les subordonner les uns aux autres; mais il faut bien prendre garde que, dans la science, nombre d'affirmations n'ont qu'une portée restreinte et ne représentent que des conventions. A ne parler que de l'infini, ce terme, nous avons plus d'une fois essayé de l'établir, n'y est jamais pris en son sens métaphysique et absolu. Relatif, il qualifie la grandeur variable, et n'est, on le verra, que le substitut mental d'un progrès fini, lorsque ce progrès, inconnu de nous en ses moments, nous apparaît indéterminé. On ne saurait nier, en tout

cas, que l'infini du géomètre soit toujours étroitement lié au fini, et il est, dès lors, tout naturel que la multiplicité, qui est la caractéristique du fini, se retrouve, et en quelque sorte se reflète, dans l'infini qui l'exprime; mais l'hypothèse où nous sommes exclut d'infini à infini toute variété et toute différence. L'infini, en sa forme absolue, est ou n'est pas; il ne saurait se modifier, et nul mouvement ne pénétrera jamais, pour la dilater, sa rigidité essentielle; c'est qu'il est d'abord tout ce qu'il peut être et possède tout ce qu'il peut posséder.

Pour donner à notre pensée quelque chose de plus concret et de plus clair, nous dirons que l'infini $+10+20+30$, $+$ un nombre fini quelconque, est toujours l'infini et rien que l'infini, parce que ce que l'on croit y ajouter est déjà implicitement contenu dans une grandeur qu'on a posée sans bornes et où se trouvent épuisées toutes les possibilités d'addition. Au regard de l'infini vrai, de l'infini absolu, 10, 20, 30, un nombre fini quelconque, ne sont rien, ou plutôt ne sont que des redites, et par conséquent ne comptent pas.

On peut faire observer également que l'infini $-10-20-30$, moins un nombre fini quelconque, est toujours et invariablement l'infini, parce que ce qu'on croit en avoir détaché, ou s'y trouve remplacé immédiatement, ou en dépit de tout y demeure. L'infini, en vertu de son essence même, comble toute lacune, répare toute perte, ou, pour être plus exact, se refuse à toute soustraction, la soustraction n'étant alors qu'une opération illusoire et toute verbale.

Il importe d'y insister : si, après addition ou soustraction du fini, l'infini augmentait ou diminuait, c'est que le fini additionné ou soustrait ferait partie intégrante du tout infini; or c'est ce qu'on ne saurait admettre, à moins d'admettre en même temps et contre toute raison que l'infini est composé de finis.

Ce qui complique tout et ce qui nous trompe, dans l'ordre de problèmes qui nous occupe, c'est que nous sommes invinciblement entraînés à porter dans l'infini les habitudes d'esprit que nous avons contractées jour à jour et que nous exerçons à chaque instant dans le fini. Là où le tout est borné, nous le savons, pour l'avoir maintes fois noté et compris, l'opération qui le diminue ou l'accroît est effective; mais il importe de ne pas oublier que le caractère effectif de l'opération, au lieu de dépendre, ainsi qu'on l'imagine souvent, du *tout* comme *tel*, dépend seulement de la borne que le tout implique, et

que, par conséquent, l'affirmation usuelle n'a plus aucune valeur lorsqu'il s'agit de ce qui n'a plus aucune borne.

Une telle conclusion paraîtra étrange : elle est en effet plus que paradoxale, et nous n'hésitons nullement à la déclarer absurde; mais l'hypothèse sur laquelle elle se fonde n'est-elle pas absurde elle-même? Quelles conséquences rationnelles peut bien engendrer la supposition irrationnelle d'un inachevable qui s'achève, d'un infini qui se termine?

Nous tenons précisément à faire ressortir ce qu'enferme d'illogique l'hypothèse d'un infini absolument pris et actuel, et nous avons à cœur de signaler les conséquences qu'il engendre, pour bien montrer que, dans la science, qui est harmonie et méthode, un tel infini n'a, en fait, et ne saurait avoir, en droit, aucun accès.

La première proposition qu'il nous mettrait en demeure d'écarter est d'une importance telle qu'on ne conçoit plus du tout comment le géomètre, sans elle, pourrait faire un pas. Il lui faudrait, en effet, déclarer *a priori* malgré les faits, malgré l'évidence de ses conceptions, que les grandeurs, en leur constitution interne, sont toutes égales. Où serait, dans l'hypothèse où nous nous plaçons, la raison de leur inégalité? Toutes inépuisables, elles ne pourraient, comme telles, ni diminuer ni grandir; elles devraient toutes se poser telles que les fait leur définition ou disparaître.

Si, maintenant, nous passons des parties au tout qui les enveloppe, nous nous apercevons tout de suite que le tout n'est ni plus ni moins épuisable que les parties; il leur est donc adéquat. Ainsi pénètre de plus en plus dans la science une mortelle uniformité; et la raison en est bien simple : le fini est divers, il admet toutes les possibilités de variation; l'infini est un et immuable.

Il est clair qu'avec l'infini toute tentative d'exhaustion d'une quantité devient irrationnelle. Je cherche, par exemple, à épuiser une ligne, m'imaginant peut-être, que, de fraction en fraction, je m'achemine ainsi vers une limite qui est hors de ma portée, sans doute, mais où doit s'annuler toute longueur. Pure illusion! En cette série, le huitième vaut le quart; le quart, la moitié; la moitié l'unité entière. On peut donc dire que chacun des termes qu'on y rencontre est à la fois le double et la moitié de lui-même, le quart équivalant, par exemple, à la moitié et au huitième, la moitié, au quart et à l'unité.

En fait, nous l'avons vu, le rapport d'enveloppant à enveloppé n'a plus de sens dans l'hypothèse de l'infini. Dira-t-on qu'on peut

lui donner quelque apparence d'intelligibilité en décidant que les portions de l'inépuisable seront inépuisables elles-mêmes? Ce serait-se payer de mots. On ne conçoit point d'inépuisables, vraiment tels, qu'on puisse supposer plus grands ou plus petits les uns que les autres. Se dilateraient-ils, en quelque sorte, ou se condenseraient-ils selon les cas? Qu'est-ce, au fait, que prendre la moitié d'un inépuisable? N'est-ce pas en épuiser la moitié, et si la moitié s'épuise, comment le tout ne s'épuiserait-il pas, en dépit de sa propre définition? Mais je veux bien supposer, pour un moment, qu'une telle opération soit possible. Par quel procédé prendre sur une ligne, la moitié d'un progrès qui n'a ni origine, ni terme? Où trouver, en cette recherche, les points d'où il soit possible de partir pour fixer l'exacte moitié qu'on veut atteindre? La vérité est qu'on suppose toujours, lorsqu'on croit pouvoir partager l'inépuisable, qu'on a affaire, non à l'infinité vraie, mais seulement à l'infinité mathématique. Celle-ci, pour des raisons que nous avons déjà indiquées, et que nous exposerons tout à l'heure, se prête sans difficulté aux opérations du géomètre; l'autre, toute d'une pièce, ne se laisse pas même entamer.

Si, maintenant, nous considérons qu'en cet étrange domaine où toutes les parties s'équivalent, où se fondent peu à peu et s'évanouissent, sous le regard, toutes les distinctions de formes et de figures, règne une loi d'infinité qui met tout point hors de la portée de tout autre point, n'avons-nous pas le droit de dire que l'infini pur, que la continuité absolue est aussi réfractaire à la science que le chaos à la visible harmonie des choses? Le monde d'Épicure est un monde d'unités flottantes et dispersées; encore leur arrive-t-il, grâce à une sorte de vouloir fondamental, de se rapprocher pour s'unir. En un monde modelé sur la conception inféconde que nous venons d'analyser, il n'existerait plus que des abstractions indiscernables, et toutefois, on ne sait comment, isolées, puisque entre elles, sous forme d'inépuisables intervalles, l'infini, partout, formerait barrière. Si la vie est liée à la variété et aux libres mouvements qui l'engendrent, le monde dont la grandeur, ainsi comprise, nous donnerait le spectacle serait un monde éteint, un monde mort.

Plus on serre de près le problème qui nous occupe, plus on s'aperçoit que l'infini actuel, qui se détruit lui-même en se posant, porte partout, si l'on s'obstine à le poser, la contradiction et la négation. C'est, pourrait-on dire, le grand égalisateur, le grand

niveleur. Avec lui plus rien n'apparaît de déterminé et de précis; et comment s'en étonner? Tout principe de détermination, point, ligne, surface, est rigoureusement exclu de son sein; sans doute il semble laisser subsister encore je ne sais quelle pluralité vague et insaisissable de parties indéterminées, mais ce n'est, quand on essaie de s'en rendre compte, qu'une apparence illusoire. La pluralité, quand il s'agit de l'inépuisable, prend de plus en plus, faute d'un dessin intérieur suffisamment net, la forme d'une vaste unité indistincte qui se détache peu à peu des semblants de parties auxquelles elle avait paru adhérer, et nous présente, une fois encore, le fantôme de ce continu où la raison, ne trouvant rien à quoi se prendre, vient échouer.

C'est ainsi que, par un progrès nécessaire, de l'infinité interne, où pullulent et se multiplient les parties du moindre tout divisible, nous passons à l'infinité d'expansion qu'on pourrait appeler externe parce qu'elle se déploie progressivement dans l'espace sans rien rencontrer qui limite son mouvement. Et, qu'on veuille bien y prendre garde, cette seconde forme d'infinité est plus étroitement liée qu'on ne l'imagine à la première; elle en est l'achèvement et la définitive expression. On peut se demander, en effet, si la conception d'une infinité de parties, dans une grandeur à qui l'on suppose des bornes, est autre chose qu'un mirage de la pensée. N'est-il pas étrange, en vérité, qu'à des inépuisables égaux répondent des grandeurs finies à la fois et différentes? et l'inépuisable vrai, l'inépuisable dont tous les autres ne sont que d'infinitésimales réductions ou de fugitifs points de vue, ne doit-il pas dépasser toute grandeur fixée, et ne sera-t-il pas dès lors l'*illimité*?

Mais, pour le moment, peu importe. Illimité ou non, si, sous le nom de continu, l'inépuisable est conforme aux précédentes analyses, s'il conduit aux conséquences que nous venons d'énumérer, il n'a nul droit de pénétrer dans la science, encore moins faut-il espérer l'y faire coexister avec le point. L'indétermination absolue exclut l'absolu déterminé; le divisible par essence, l'indivisible essentiel.

Que se produit-il cependant? Les termes qui, logiquement, devraient s'exclure, en réalité, se pénètrent. Il faut, dans ces conditions, ou renoncer au principe de contradiction, ou essayer, à la lumière des faits et avec l'aide de la science elle-même, une interprétation qui, en fixant le sens des idées antinomiques, fasse apparaître, s'il se peut, sous le contraste, l'union, sous l'opposition superficielle, un lien secret et profond de parenté.

III

L'INFINI MATHÉMATIQUE.

Nous tenons « les deux bouts de la chaîne » : le point d'un côté, le continu de l'autre. Il faut combler l'intervalle, et si la raison n'est pas décidément antinomique, il sera comblé.

Mais l'intervalle paraît immense, infranchissable, et, ce qu'il y a de plus inquiétant dans le cas actuel, c'est que le but poursuivi ne semble pas pouvoir être atteint par le rapprochement simultané des deux extrêmes. L'un deux, en effet, le point, de quelque côté qu'on l'envisage, paraît immuable. Il faudrait donc, pour que la réconciliation se fît entre ces deux conceptions opposées, aller non du *point au continu* mais du *continu au point*.

En vérité, plus le problème se précise, plus il s'aggrave. Comment imaginer que le continu se rapproche du point; comment admettre surtout qu'il puisse le rejoindre? Jamais l'antinomie n'a paru à ce point troublante, insoluble.

Assurons-nous, avant tout, que le point ne se prête à aucune variété de sens, à aucune différence d'aspects et par conséquent de conceptions. Οὗ μέρος οὐδέν, dit de lui Euclide lorsqu'il veut le définir. La définition est négative, mais comment définir autrement ce qui est la négation même du phénomène, par essence étendu et divisible? Le point est donc l'individu mathématique, l'atome idéal. Peut-il être amplifié ou réduit? Non. Il faut qu'il soit ce qu'il est ou ne soit pas. Le point sensible du physicien, qui n'en est qu'une approximation, est au fond multiple; il admet donc des parties, et ce qui admet des parties, loin de pouvoir servir d'unité de mesure, a besoin d'être mesuré lui-même. Au contraire, le point du géomètre est le seul qui puisse fournir une origine fixe ou un terme définitif à la grandeur. Seul, par conséquent, il peut entrer, avec ce qu'il a d'arrêté et de précis, dans la science exacte, où il s'oppose à ce qui est progrès indéfini et devenir, comme le repos absolu au mouvement.

Si, maintenant, du point nous passons au continu, nous nous apercevons, au premier regard, que le continu est aussi souple en son indétermination que le point, en sa précision, est rigide. Qui dit continuité dit confusion. Confuse aussi est l'idée qu'on se fait du

continu, et pour cela même, variés sont les points de vue auxquels on s'est placé pour le définir.

S'il en est ainsi, le but de notre recherche apparaît nettement, et l'on se rendra aisément compte de la méthode que nous entendons suivre pour l'atteindre. Il s'agit, parmi les diverses significations du mot continu, d'en trouver une qui permette de le rapprocher du point, ou au moins de la *grandeur, s'il en existe, que crée la répétition du point*. Au cas où cette signification existerait, il est clair que le problème serait résolu et l'antinomie écartée. Mais l'entreprise est délicate, et il importe, en un tel travail, de ne rien livrer au hasard. Le plus sûr sera donc pour nous de demander à la mathématique elle-même de nous guider dans l'examen que nous allons faire. Le problème l'intéresse, bien qu'elle se préoccupe, d'ordinaire, plutôt des applications que des principes, et il nous intéresse à notre tour, parce que, nous le savons d'avance, la science du géomètre nous montrera jusqu'à quel point, malgré d'apparentes discordances, elle demeure, en ses conceptions les plus hautes, étroitement liée à l'éternelle logique. Nous avons beaucoup à apprendre d'elle, et nous profiterons largement de ses données; en revanche, et bien que nous ayons, dans cet examen, le sentiment profond de ce qui nous manque, nous espérons qu'elle ne nous refusera pas le droit d'interpréter ses théorèmes en vue de rendre plus sensible aux yeux l'harmonie intérieure qu'elle enveloppe. Peut-être ne s'est-elle pas toujours rendu compte d'affirmations à ce point implicites qu'il faut un sérieux effort d'analyse pour les dégager; mais qu'importe? Il suffit à notre but que nous puissions regarder comme acquis ce que supposent partout et toujours ses conceptions usuelles. C'est donc, à la lumière même des propositions mathématiques les mieux établies et les plus fermement maintenues, que nous allons tenter de résoudre l'antinomie du continu et du point, et il nous semble que, sur ce terrain, les décisions de la science doivent être la garantie la plus sûre de la théorie; ce qu'elle aura jugé sera bien jugé.

Quelle idée se fait du continu le géomètre? S'il est pour lui le pur inépuisable, il faut qu'il accepte les conséquences qu'implique son inexhaustibilité. La première, c'est qu'il est impropre au mouvement et que nul mobile n'y pénétrera jamais. Or non seulement le géomètre se refuse à cette conséquence, mais il fait du continu le véhicule même du mouvement. Comment justifier une affirmation si inat-

tendue? Faut-il croire que le géomètre regarde au fond comme illusoire l'idée d'inépuisables toujours renaissants, ou supposer qu'il est loin d'y voir, pour le mobile, un obstacle absolu, un obstacle qui le condamne au repos? Mais, s'il en était ainsi, pourquoi regarderait-il comme un principe intangible la divisibilité sans fin de la grandeur spatiale? pourquoi n'avouerait-il pas tout de suite que cette grandeur, puisqu'elle s'épuise, est finie? Sans doute, le fait de l'épuisement du continu par le mouvement défie toute négation et s'impose, mais le géomètre, quand il s'observe et analyse la situation que lui fait la logique, se trouve, d'autre part, aux prises avec une nécessité non moins inéluctable, à ce qu'il semble, celle de ne jamais sortir du relatif et d'y évoluer indéfiniment. Le voilà donc condamné à deux affirmations contraires. L'une est-elle aussi absolue que l'autre? Nous ne voulons pas encore le savoir. N'anticipons pas sur des conclusions que le développement de la théorie précisera.

On nous fera observer, peut-être, que le mouvement est étranger au pur continu de la ligne, et que c'est du continu seul qu'il s'agit dans l'analyse que nous voulons faire. Soit, mais de ce que le mouvement vient s'ajouter comme du dehors à la continuité géométrique, il n'en résulte nullement qu'il l'altère, ou en masque la loi fondamentale. Au contraire, il en marque plus nettement le dessin et le rend sensible aux yeux. On ne saurait trop le redire : en cette rencontre de grandeurs distinctes, c'est la ligne qu'il faut regarder comme antérieure au mouvement, non le mouvement comme antérieur à la ligne. Comment croire en effet que la ligne subisse une loi étrangère à la sienne propre? comment admettre qu'elle dépend du mouvement? N'est-elle pas idéalement avant que le mouvement soit, puisque le mouvement, en définitive, ne se définit que par elle? On dit parfois, avec un semblant de raison, que le point en mouvement crée la ligne; c'est ne pas réfléchir assez que la ligne qu'on veut tracer ainsi dans l'espace préexiste au mouvement qu'on imagine et que ce mouvement ne fera que la recouvrir. Disons donc que, loin de modifier en rien le continu de la ligne, le mouvement, encore qu'adventice, est tenu d'en exprimer l'essence et de se modeler sur sa nature. Le mouvement, par exemple, se développe; c'est que la ligne qui déjà le sous-tend dans la pensée, lui laisse le champ libre; il s'épuise; c'est que la ligne s'est épuisée comme lui.

L'épuisement de la grandeur par le mouvement est un fait cer-

tain, indéniable, et ce fait pourrait nous suffire; mais demeurons dans la mathématique pure, et essayons de savoir du géomètre si le continu, tel qu'il le conçoit, est *réellement* et *au sens rigoureux du terme*, *inépuisable*.

Il lui suffira, pour répondre, de faire appel à la méthode d'exhaustion, depuis longtemps familière au savant, puisqu'elle date, à le bien prendre, d'Archimède. Cette méthode, avec ses deux idées capitales de variable et de limite, permet de pénétrer au centre même de la conception que le mathématicien se fait de sa science.

En vue d'en rendre sensibles les traits essentiels, nous aurons recours à un schème imparfait, mais très simple, et accessible par là même aux esprits les plus étrangers à cet ordre délicat de spéculations.

Soit une ligne donnée et par conséquent déterminée, car une ligne indéterminée ne saurait être donnée. Je me propose, s'il se peut, d'épuiser son contenu par voie de dichotomie; j'en prends donc d'abord la moitié, puis la moitié de la moitié, et ainsi de suite.

Or, cet essai d'analyse des parties possibles dans la ligne donne lieu, de la part du géomètre, à deux affirmations importantes :

La première, c'est que la longueur de la ligne ainsi divisée et constamment décroissante tend vers zéro;

La seconde, c'est que zéro est la limite de la grandeur décroissante de la ligne.

Examinons, l'une après l'autre, ces deux affirmations; voyons ce qu'elles signifient et ce qu'elles impliquent.

a) Si la longueur décroissante de la ligne tend vers zéro, c'est qu'à chaque étape elle s'en rapproche, et, pour qu'elle s'en rapproche, il suffit, l'avance se produisant réellement, que zéro soit fixe. Il est manifeste, au contraire, que si zéro reculait à mesure que la ligne décroissante tend à l'atteindre, il n'y aurait plus d'avance effective, et que l'intervalle qui séparerait la grandeur variable de sa limite, demeurerait irréductible et toujours le même.

Zéro est donc fixe, et il doit l'être, puisqu'on affirme qu'il y a rapprochement; mais, qu'on veuille bien y réfléchir, il ne saurait l'être dans l'*inépuisable pur*. Un terme, dès qu'il est situé à l'infini, doit être regardé, non seulement comme quelque chose qui recule toujours, mais encore comme quelque chose qui a dépassé, pour rendre plus inutile, en quelque sorte, toute avance, quelle qu'elle puisse être, la somme de tous les reculs imaginables. On regardera cette conception comme inintelligible; pourtant, dans l'infini

pur, elle est nécessaire; il ne faut s'étonner de rien dans l'infini.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que le géomètre écarte implicitement l'idée d'un zéro limite situé à l'*infini* de la variable, puisqu'il regarde comme positive et *effective* la tendance vers zéro.

Et, de ce fait qu'il y a approximation constante, il doit conclure qu'une portion de l'intervalle primitif, portion de plus en plus grande, à mesure qu'on avance, se trouve à chaque instant épuisée.

Cet intervalle n'est donc pas inépuisable; mais peut-on prouver directement qu'il s'épuise? Nous le croyons et nous allons faire appel, pour l'établir, à l'idée de *limite*, une des plus fécondes et des plus suggestives que la science ait conçues.

b) Qu'est-ce pour le mathématicien que la *limite*? *C'est le terme*, dit-il d'ordinaire, *dont une quantité variable peut suffisamment se rapprocher pour que la différence entre la variable et la limite soit et demeure plus petite que toute quantité donnée, sans jamais toutefois s'annuler absolument*. Ainsi, dans l'exemple que nous avons pris, la variable serait la ligne décroissante, et zéro la limite de sa décroissance, parce que, entre cette limite et les minuscules bâtonnets qui, bien qu'à peine visibles, sont encore des lignes, s'interpose un infini que n'épuisera jamais la division. Au fond, qu'y a-t-il dans cette conception de la limite? Une première idée, qui est celle-ci : quelque restreinte qu'on l'imagine, une portion d'étendue ne s'épuise point. La variable approche toujours du but, parce que toujours elle en peut approcher, et elle en peut toujours approcher parce que le divisible ne lui fera jamais défaut.

Ainsi, pour le géomètre, la moindre fraction d'espace est inexhaustible; il peut, sans doute, la prendre d'un coup tout entière; elle lui est donnée en son intégralité; mais il tenterait inutilement de la résoudre; l'opération serait sans fin.

Jamais la variable n'atteindra la limite. Voilà, semble-t-il, le mot décisif sur ce sujet.

C'est donc que l'espace ne s'épuise pas.

Mais voici surgir une idée toute différente. Que fait le mathématicien lorsqu'il passe à la limite?

Quelque chose d'analogue à ce qui s'est produit tout à l'heure, lorsque le mouvement, appelé à résoudre le problème, épuisait presque d'un coup la prétendue inexhaustibilité du continu. Passer à la limite, c'est, lorsque la donnée du problème le comporte, couper court aux divisions qui s'appellent et se répètent sans fin, aban-

donner à elle-même la quantité décroissante, et, dès qu'a été aperçu le but où elle tend, s'y porter d'emblée et comme d'un bond. Dans le schème que nous avons proposé on laissera donc toujours décroître les lignes infinitésimales, et l'on se fixera, sans transition, au terme même de cette décroissance qu'on déclarait pourtant n'avoir pas de terme.

C'est donc, cette fois que l'espace s'épuise.

La contradiction est évidente, elle est absolue. Quoi! l'intervalle qui sépare et séparera toujours la variable de la limite est un continu qu'aucune division ne peut résoudre, et sur la seule indication du sens dans lequel se produit le mouvement de la variable, je me transporterais, comme d'un coup d'aile, par delà tous les termes de ce mouvement! Rien n'est plus étrange et plus troublant pour la raison. Qui pourrait croire, en vérité, que la science, et la science exacte par excellence, se fonde tout entière sur une conception aussi irrationnelle que celle d'inépuisables qui s'épuisent, d'infinis qui s'affirment à la fois comme infinis et comme finis?

De la consultation que nous venons de demander à la science il semble qu'aucune solution encore ne se dégage; on pourrait croire même, au point où nous en sommes, que nous avons fait un pas de plus, le dernier en profondeur, dans la nuit de l'antinomie; et cependant c'est de cette situation que va jaillir la lumière. Nous n'avons qu'une issue, mais elle est positive, elle est sûre, et va sauver, on va le voir, le principe de contradiction.

On l'a déjà pressenti, sans doute, après ce que nous en avons dit si souvent : ce n'est pas du même point de vue que le géomètre affirme ou nie l'exhaustibilité de l'espace. Ici, comme partout et toujours, la pensée spéculative se dédouble, et nous voilà ramenés à l'unique, à l'éternelle antinomie [1], à l'antinomie qui explique toutes les autres, dès qu'on a une fois reconnu qu'elle résulte de l'opposition nécessaire de deux fonctions de l'esprit, et qui les résout toutes dès qu'on s'est décidé, dans l'étude des plus hauts problèmes, à donner le dernier mot à celle de ces deux fonctions qui seule a le droit de décider en dernier ressort.

Rappelons que la pensée que nous avons appelée *imaginative* ou *sensible* est orientée vers le relatif de la science, tandis que la pensée *pure* que nous lui avons opposée, se donne pour objet l'absolu des

1. *Pour la Raison pure*, p. 5-8 et suiv.; p. 28 et 29.

solutions métaphysiques. La première se meut dans le phénomène[1], toujours visible; la seconde, dans l'invisible réalité que sa dialectique pose comme la condition essentielle du phénomène[2]. Celle-là explique le fait par le fait, et, pour cela même, ne peut que se jeter en un progrès vague et sans fin; celle-ci, au contraire, en un monde déterminé et précis, fait tout dépendre d'éléments finis en nombre, premières et dernières unités, qu'elle place à l'origine et au terme de toute grandeur.

Or, que se passe-t-il, lorsque, dans l'antinomie mathématique se produit l'affirmation du progrès sans fin? Mise en face de la grandeur, la pensée sensible l'aperçoit du dehors, une et pour ainsi dire toute d'une pièce en sa continuité visible; la réalité des parties élémentaires qui la constituent lui échappe, et cependant la multiplicité latente qu'elle enveloppe ne saurait, encore que confuse, faire pour elle le moindre doute. La pensée sensible va donc pouvoir diviser; elle pourra, par cela même, calculer, car, pour calculer, il lui suffit de disposer de sous-multiples, et la division fournira à ses calculs autant de sous-multiples qu'elle en peut vouloir.

On le voit, ce qui importe surtout à l'imagination, ce qui est pour elle d'intérêt majeur, d'intérêt vital, c'est que les sous-multiples, dans la mesure des grandeurs, ne lui fassent jamais défaut, et que, si avant qu'elle doive les chercher dans l'échelle des infiniment petits, ils soient toujours à sa disposition et comme sous sa main. Il faut, en d'autres termes, que la série des fractions décroissantes de la grandeur soit telle qu'une grandeur, si petite qu'on la suppose, puisse trouver à l'infini des sous-multiples plus petits qu'elle pour la mesurer.

La mathématique et, en particulier, la géométrie, est sortie, on le sait, de nécessités pratiques. « Il faut mesurer », voilà, pour le géomètre, la plus impérieuse des lois. Ce qu'il réclame, ce sans quoi sa science n'existe plus, c'est la division sans fin répétée. Dans l'absolu, l'unité de mesure est une et toujours la même; dans le relatif, il faut qu'elle varie, parce qu'elle est arbitraire, rien ne la fixant ici ou là, et, pour cela même, elle doit pouvoir reculer toujours. La matière ne peut manquer à la science, et la matière sur laquelle s'exerce le géomètre, c'est le continu, toujours fuyant sous

1. Même mémoire, p. 9-18.
2. *Ibid.*, p. 18 et suiv.

la forme que momentanément on lui prête, mais, comme continu, toujours présent.

On n'a point oublié, peut-être, le spectateur idéal, que, dans la première partie de cette étude, nous placions devant une ligne de lumière inconnue de lui en sa loi de formation. Maintenant, je le suppose, il est au courant de tout; il comprend pourquoi la ligne commence, pourquoi elle finit; il s'explique comment il a pu, sans difficulté, prendre ici ou là sur cette ligne des points lumineux; il n'en est pas moins tenu de demeurer dans sa conception première s'il se propose de la mesurer, et il a beau supposer qu'à la fin de ses divisions, peut-être, il rencontrera le point, comme il ignore où et quand il le rencontrerait, il est bien obligé, dans l'intérêt de ses calculs, de tenir la supposition pour non avenue, et de se fixer dans l'apparence qui lui fait une loi de l'indéfini.

Ainsi fait le géomètre. Il subordonne le point de vue de la doctrine au point de vue de l'utilité. Ce qu'il demande, avec la pensée sensible dont il s'inspire, ce n'est pas que la grandeur enveloppe une divisibilité sans bornes, *c'est qu'il puisse faire comme si elle l'enveloppait réellement*; il réclame seulement le droit de fermer les yeux sur l'indivisible qui crée ou termine le progrès où il se place, pour le prolonger autant qu'il y trouvera intérêt.

Déjà, semble-t-il, l'autonomie a perdu un peu de son acuité première; la grandeur, pour le mathématicien, n'est plus, comme nous le disions tout à l'heure, un *infini fini*, ce qui est la contradiction même, mais un *indéfini subjectif* qui représente un *objectivement fini*.

C'est sur cet *objectivement fini* qu'il nous faut maintenant jeter les yeux. Pour savoir si la grandeur prise en elle-même et en dehors de tout besoin imaginatif, doit se poser ou non comme épuisable, interrogeons la raison pure. Sa loi dialectique nous est connue [1]. Étrangère à l'intuition, elle n'affirme que ce que le principe de contraction lui interdit de nier, et fait ainsi de l'existence ou de la non existence de la pensée tout entière la suprême garantie de ce qu'elle affirme.

Or, quand on l'interroge sur le point qui nous intéresse, quelle est la réponse de la pensée pure? Sans se laisser troubler par la perception d'une continuité qui ne saurait se résoudre à finir, elle reste, en dépit de tout, toujours d'accord avec elle-même, et c'est ce dont on s'assurera facilement si l'on veut bien se donner la peine de l'écouter.

1. *Pour la Raison pure*, p. 24 et 25.

Demeurons, pour simplifier, dans l'hypothèse de la plus simple des grandeurs, qui est la ligne. Cette ligne, bien entendu, est définie, elle est telle ou telle. Voilà l'hypothèse. S'il en est ainsi, la réponse que nous voulons obtenir n'est plus douteuse; au regard de la raison pure, la ligne s'épuise.

Et pourquoi s'épuise-t-elle? Pourquoi l'exhaustion, seulement commencée, s'achève-t-elle *spontanément et d'elle-même*? Pour une raison déjà indiquée et décisive : à chaque étape du mouvement idéal d'où l'exhaustion doit sortir, on se *rapproche effectivement* et *de plus en plus* du terme zéro, limite de ces approximations successives.

— On s'en approche, soit, mais sans jamais l'atteindre, interrompt tout aussitôt la pensée sensible, qui ne peut se détacher du continu et rejette à l'infini le point final.

— Mais que signifie cette interdiction, et comment interpréter ce « sans jamais l'atteindre », que l'imagination nous objecte? Veut-on dire que la division, en son progrès, ne le rencontrera jamais sur sa route? Nous en demeurons d'accord, mais nous nous hâtons d'ajouter qu'un terme dont on approche toujours, s'il est fixe, ne peut être absolument hors de portée. L'opérateur n'achève pas, sans doute, le mouvement qui l'entraîne vers la limite; c'est que le mouvement s'achève, en quelque sorte, tout seul, mais il s'achève.

Imaginons l'impossible. Supposons pour un moment que la ligne décroissante s'approche toujours du but sans jamais l'atteindre. Il est clair que cette ligne ne peut plus être regardée comme terminée, et que le point qui la clôt est un contresens. Comment a-t-elle pu commencer? c'est ce qu'il serait bien difficile de dire; ce qui est certain, c'est qu'il ne lui est pas permis de finir.

— On insiste : la différence entre la ligne et le point limite deviendra si petite, elle s'atténuera tellement qu'elle n'entrera plus en ligne de compte. Ainsi parle l'imagination qui croit pouvoir suivre les imperceptibles diminutions de la ligne jusqu'au fond d'un abîme de petitesse; mais ce n'est là encore qu'une de ces illusions dont elle ne nous entretient que trop souvent. Contre elle la logique de la pensée pure proteste et s'inscrit en faux. Quelque près qu'on soit du terme, en effet, s'il est entendu qu'on ne l'atteint pas, et si réellement le nombre des divisions qu'on peut concevoir entre la grandeur et lui est sans fin, on peut dire qu'à chaque étape on est aussi loin du but qu'au point de départ, et, pour satisfaire à l'hypothèse, le terme zéro est tenu, en quelque sorte, à un recul perpétuel, à un

recul qui défie toutes les avances et rend inutiles tous les progrès.

Ne voit-on pas, quel que puisse être pour nous le prestige de ce qui se représente et parle aux yeux, que, dans le progrès décroissant qui nous occupe, nous serons, à chaque étape, aussi loin du but qu'à la première? Et la raison en est bien simple. Pour l'atteindre, il reste toujours le même chemin à faire, le même espace à franchir. Il y a aussi loin de la millième partie d'un millimètre au zéro situé à l'infini, que du millimètre lui-même ou du mètre, ou d'une longueur quelconque, si considérable qu'on la prenne.

— N'est-il pas vrai, pourtant, qu'à mesure qu'on approche du but, les parties deviennent moindres? pourra-t-on encore objecter.

— Pour l'œil sans doute, et parce que, malgré tout, on suppose, sans s'en apercevoir, que le mouvement aboutit; mais du moment qu'on est bien convenu qu'il n'aboutit pas, les parties n'ont, en vérité, aucune raison de devenir moindres; elles n'ont le droit de diminuer, pourrait-on dire, que lorsque a diminué la distance qui les sépare du but. Leur rapprochement doit être *effectif*. Si elles se rapprochent *toujours*, elles ne se rapprochent *effectivement* plus du tout.

On comprend maintenant le sens de ce passage à la limite, si mystérieux à première vue, et dès qu'on y regarde de près, si rationnel et si aisément explicable. Le géomètre sait d'instinct que le continu le prive de tout moyen d'arriver au terme d'un progrès quelconque; mais ce terme existe; il n'en demande pas davantage; il sort donc du continu, et comme, avant d'en sortir, il a pu concevoir la limite dont le continu se rapproche, il s'y transporte d'emblée, résolu, puisque la fin de l'opération s'impose, à en finir.

Tel est l'*acte de la pensée pure* sur le terrain où l'infini et le fini se rencontrent et se heurtent. Cet acte est aussi solidement fondé sur le caractère objectif de la grandeur, toujours finie, que la possibilité indéfinie de la division l'est sur le continu, par essence incomplet et fuyant.

On demandera peut-être si la divisibilité indéfinie du continu ne va pas nous porter au delà du terme que nous poursuivons. Préoccupation oiseuse, puisque précisément nous refusons de nous laisser porter par le continu. D'ailleurs, il nous faut opter, dans le cas présent, entre deux alternatives : ou chercher la limite au delà d'un progrès qui par hypothèse ne finit pas; ou la demander *à un chan-*

1. *Pour la Raison pure*, p. 24 et 25.

gement radical de point de vue, et, laissant de côté la question de savoir s'il est un moment de la série décroissante à laquelle elle puisse répondre, la poser comme nécessaire et affirmer son existence comme *objective*, sans plus de souci d'un progrès qui n'est après tout que dans l'esprit.

C'est sans hésiter, on le pense bien, le second parti que nous prendrons.

L'idée de limite, à la vérité, ne se laisse pas toujours aisément saisir; il semble qu'elle ait donné lieu à quelques scrupules chez les mathématiciens orientés de préférence vers le phénomène et portés par cela même à rejeter au second plan le rôle de la réalité dans la construction de l'espace. Leibniz, par exemple, en sa conception des différences qui séparent la limite de la quantité qui s'en rapproche, est visiblement moins soucieux du but que du chemin, moins préoccupé du terme à atteindre que des approximations indéfinies que lui fournissent les infiniment petits décroissants, et où pourra librement se développer le calcul. Mais alors, il lui faut se résoudre aux à peu près, oser dire que les erreurs commises sont inappréciables et peuvent être entièrement négligées dans les résultats, faire enfin de l'analyse infinitésimale, que l'on sait absolument rigoureuse, une méthode analogue à celle qu'on emploie et dont on se contente dans les sciences physiques [1].

Telle est cependant la conception qui s'impose à quiconque ne veut voir dans l'espace que ce qu'il enferme de subjectif. Descartes

1. La comparaison des grains de sable laisse grandement à désirer, au point de vue même de la doctrine de Leibniz. Ils constituent, en effet, une quantité finie dont on pourrait toujours déterminer le rapport à une autre quantité finie si grande qu'on l'imagine, tandis que l'infiniment petit ou « incomparable », comme l'appelle Leibniz, varie arbitrairement entre une grandeur donnée et zéro, zéro exclus. L'erreur, dans la doctrine de ce philosophe, est donc arbitraire, au lieu que dans la comparaison qu'il emploie, elle est déterminée et toujours la même. Mais une erreur arbitraire n'est point une erreur nulle, surtout si l'on pose en principe qu'elle ne peut, de diminution en diminution, atteindre la limite inférieure qui est zéro. — On ne peut, dites-vous, lui assigner de terme; c'est précisément parce que vous ne pouvez lui assigner de terme que l'erreur subsiste; c'est parce que l'approximation est indéfinie que c'est toujours une approximation et rien de plus. Dans la méthode des limites, je sais ou du moins je pressens que ce qui est pour moi indéfini est fini en soi; or, un intervalle fini, alors même qu'il me serait inconnu, peut toujours être épuisé. Ici au contraire, nulle arrière-pensée; sortir de la quantité, c'est sortir de l'hypothèse, et la limite ne peut plus être, si elle existe, qu'au terme d'une série inachevable. Dans une pareille donnée, il est clair que l'assimilation de l'incomparable à sa limite, assimilation pourtant nécessaire, si l'on tient à préserver une formule de toute erreur, réalise le nombre infini.

et Newton, parmi tant d'autres, ont nettement compris qu'il fallait sortir de ce point de vue, regarder du côté de l'objet, et, pour purger le calcul de toute erreur, passer à la limite [1].

Où l'on peut dire que s'opposent vivement et d'une façon dramatique les deux points de vue opposés du sujet et de l'objet, de la pensée sensible et de la pensée pure, c'est dans le paradoxe célèbre qu'a livré aux disputes des philosophes la dialectique du subtil penseur d'Élée. Qui ne connaît ses deux coureurs, leur vitesse inégale et l'impossibilité prétendue de leur rencontre? Ils se mettent en marche. On peut en conclure déjà que ce n'est pas dans l'infini proprement dit qu'ils se meuvent, car un tel infini est inépuisable, et, dans l'inépuisable, on n'avance pas. Zénon ne songe, en fait, et il ne peut songer qu'à l'infini du géomètre, à cet infini qu'on entame et où l'on pénètre, parce que, infini seulement en apparence et pour le calcul, il recouvre un fini que doit épuiser et qu'épuise un nombre certain d'étapes. Ces étapes, cependant, se multiplient, et nous voyons en imagination nos coureurs se rapprocher peu à peu d'un terme que l'esprit anticipe, que la mathématique connaît et où nous savons que se produira la rencontre.

1. On sait sur quel principe Descartes voulut fonder son calcul des indéterminées. Le géomètre philosophe établit qu'une quantité arbitraire, en relation avec une quantité fixe d'une part et zéro de l'autre, devient fixe elle-même et atteint sa limite. C'est sans doute que nous la soumettons à une double exigence de la pensée; nous la juxtaposons à d'autres quantités qui lui imposent la nécessité d'être fixe, et nous la supposons d'autre part aussi petite qu'on le veut. Or une quantité à la fois fixe et aussi petite qu'on le veut ne peut être que zéro.

C'est au fond la même pensée qu'exprime Newton dans le fameux *lemme* qu'il a placé en tête de ses Principes mathématiques :

« Les quantités et aussi les raisons des quantités qui, en un temps fini, tendent constamment vers l'égalité, et de cette façon s'en approchent de plus près que ne le marquerait une différence donnée, *deviennent en dernier lieu égales.* »

Et voici comment il le démontre : « Si vous niez la proposition, supposez que leur dernière différence soit d; elles ne peuvent donc approcher de l'égalité de plus près que la différence d; ce qui est contre l'hypothèse ».

Une différence en effet, peut être moindre que toute différence donnée sans être égale à zéro, lorsque la quantité que l'on considère est soumise à un progrès purement indéfini; mais dès qu'on admet, à terme fixe, en un temps donné par exemple, un repos absolu, la suppression de toute différence devient nécessaire. Si, d'une part, la quantité ne peut fuir, et que, de l'autre, l'intervalle qui la sépare d'un certain terme soit moindre que tout intervalle proposé, n'en doutons pas, le terme est atteint, l'intervalle a disparu.

Leibniz a paru s'étonner que les propositions vraies dans le fini, pussent réussir à l'infini; c'est qu'il a mis la limite à perte de vue de la grandeur; mais la grandeur, dès qu'on la considère en elle-même et en dehors du progrès subjectif de la pensée, est finie, et la limite, alors, n'est plus que le terme où elle s'achève, terme qui, en définitive, lui appartient.

A ce moment intervient le géomètre d'Élée. « La rencontre a lieu; soit, nul n'en doute, puisque c'est un fait; mais avant qu'elle ait lieu, il faut que vous m'accordiez un nombre infini d'étapes. Je ne puis demander moins. Sans doute, dans la conception commune, chaque étape est un progrès, mais un nombre fini de progrès ne saurait nous conduire au but; entre le but et le dernier progrès il apparaîtra toujours une différence, et, pour la combler, il faudrait avoir jeté dans ce gouffre de l'infini, que rien de fini ne comble, un nombre sans fin de fractions d'espace toujours plus petites et néanmoins toujours renaissantes. »

La contradiction est flagrante; je la résume d'un mot. « Le nombre infini est impossible, c'est vrai; mais il existe, puisque existe la rencontre qui le suppose. »

N'est-ce pas sous cette forme que nous est apparue, au début de cette étude, l'antinomie que nous avons appelée mathématique, et ne nous sommes-nous pas sentis un moment découragés devant une grandeur assez irrationnelle pour se révéler à la fois finie et infinie? Depuis, nous avons fait un grand pas. Les deux faces opposées de cette grandeur, qui nous paraissait unique, ont été expliquées par la différence de deux points de vue, et il nous a paru qu'en mathématiques comme ailleurs, la *pensée pure* avait d'autres exigences que la *pensée imaginative*, l'*objet*, d'autres exigences que le *sujet*. Nous avons compris que l'infini était l'apparence superficielle, le voile jeté par le continu sur une multiplicité distincte au dedans, confuse au dehors, et prête, pour cela même, à toutes les opérations du géomètre, sans cran d'arrêt ni limite; nous croyons que le fini au contraire est le propre de la grandeur objectivement conçue, la condition de son progrès, la raison de tout ce qu'elle offre de varié en ses tracés et en ses formes; nous avons enfin touché du doigt cette vérité nettement conçue par le génie des Descartes, des Newton, des Carnot, que, là où l'approximation est réelle et le but fixe, l'exhaustion est non seulement possible mais nécessaire par l'annulation de tout ce qui est infiniment petit dans les différences.

Eh bien! nous pouvons revenir maintenant sans crainte à l'épineux problème que nous propose Zénon. « Vous affirmez, dirons-nous, la nécessité d'un nombre sans fin d'étapes avant la rencontre. Nécessité, oui; mais pour qui? Pour la pensée pure, ou pour la pensée imaginative? Celle-ci, incapable de se priver de l'intuition de la ligne, exige qu'à chaque étape reparaisse, toujours amoindrie

mais toujours perceptible, la longueur utile à ses approximations et à ses calculs; mais une telle exigence n'est que relative; elle appartient au sujet qui réalise ce qu'il imagine; la grandeur, au contraire, en ce qu'elle a d'objectif, loin de subir cette loi de répétition indéfinie, l'exclut. Quelle qu'elle soit, ligne, triangle, polygone, cercle, elle est déterminée et finie; il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir les yeux, et il est clair, d'ailleurs, que ce n'est qu'à cette condition qu'elle est mesurable.

Si donc tendent vers un même but deux mobiles à distance finie l'un de l'autre, avec des vitesses telles que celui qui précède se meuve plus lentement que celui qui suit, il faudra, pourvu que les deux mobiles se rapprochent *effectivement* et *constamment* de ce but, que leur rencontre se produise en un point déterminé de l'espace aussi bien qu'en un instant donné de la durée, car un intervalle d'espace ou de durée ne se conçoit que limité et fini.

— Quoi! l'étendue ne serait pas infiniment divisible! — Elle l'est, mais *pour nous* seulement, lorsque nous la considérons du dehors. Elle ne l'est plus lorsque la pensée pure la pose telle qu'elle doit être en sa réalité objective, et indépendamment de la continuité fictive que nous y mettons.

Le paralogisme — car il faut bien reconnaître qu'il y en a un dans l'argumentation de Zénon[1] — vient de ce que le subtil dialecticien fait d'une loi subjective de la pensée la loi objective de l'espace: il prend au sérieux et regarde comme réellement inépuisable un infini qui n'est que mathématique et qui s'épuise.

Si, pourtant, il faut le suivre sur ce terrain, si c'est objectivement et en dehors de la pensée imaginative, que chaque portion d'espace est grosse d'une infinité de portions d'espace renaissant d'elles-mêmes et se multipliant à l'infini, comment les deux mobiles de Zénon ont-ils pu sortir de leur repos et faire le premier pas en avant? Ce pas, ils l'ont fait; tout est dit. C'est que les infinis qu'il faut franchir ne sont que fictifs, ou que, même réels, ils n'empêchent pas le passage.

Pourquoi donc oublier, au moment où va aboutir la tendance manifeste des deux mobiles, et lorsque le point de rencontre est

1. Nous n'avions pas suffisamment fait entendre, dans le livre : *Infini et Quantité*, que Zénon doit admettre le terme de l'intervalle qu'il analyse, s'il admet qu'un nombre infini d'intervalles semblables ont été déjà épuisés.

Au fait Zénon est acculé à la thèse de la négation du mouvement, et il l'a bien vu.

imminent, le fait capital de l'exhaustibilité des infinis, qu'on a regardé comme rationnel à chaque étape de chaque progrès? Il plaît à Zénon, lorsqu'il va toucher le but, d'analyser une différence infiniment petite qui, seule, on ne sait pourquoi, se refuserait à l'épuisement. Comment n'a-t-il pas analysé les portions de ligne antérieurement parcourues, et pourquoi les a-t-il laissées s'épuiser, sans protestation, un nombre infini de fois?

Certes, le fond de la pensée de Zénon ne saurait nous échapper. Dans l'infini, nul mouvement. Mais si, contrairement à la loi la plus sûre de la raison, le mouvement y paraît possible, c'est que le prétendu infini est au fond fini, et dans une telle hypothèse, la rencontre, refusée par Zénon, est aussi intelligible que nécessaire.

Le progrès toujours possible ou impossible toujours; voilà le dilemme qui domine tout le problème.

IV

Solution de l'antinomie par l'espace physique ou réel.

Il importe de dégager les conclusions contenues dans les faits décisifs que nous venons de mettre en lumière. Nous n'avons rien voulu devoir, en cette étude, qu'à la Mathématique elle-même, et c'est pour cela, répétons-le, que nous avons tenu à nous inspirer de ses principes constitutifs et de ses lois essentielles. Demandons-nous maintenant quel parti l'on peut tirer de ces principes et de ces lois. Voyons s'ils nous permettent d'aller jusqu'au bout dans la voie que nous nous sommes tracée, et s'ils ne suffisent pas à écarter une antinomie dont la solution se laisse déjà de mieux en mieux apercevoir.

On a pu le remarquer : à mesure que nous pénétrions plus avant dans le problème des oppositions mathématiques, les termes en apparence contradictoires tendaient à se justifier et à s'expliquer. Un progrès réel vers la solution a été fait lorsque nous avons pu nous convaincre que cet *Infini fini*, si effrayant tout d'abord par la contradiction qui semble former son essence, se dédouble sous le regard : infini pour l'imagination, fini pour la raison.

Nous savons, à présent, que l'infinité mathématique n'est que subjective; elle n'existe que dans la grandeur vue du dehors.

Or le caractère propre de cette infinité est l'indétermination.

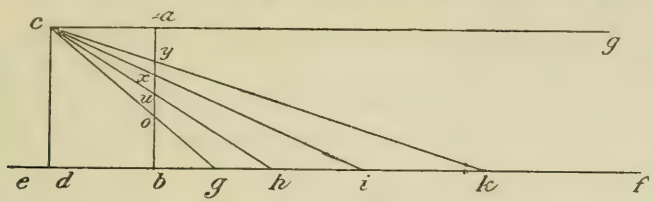
La grandeur indéterminée est infinie encore, mais d'une infinité déjà moins rigide que l'infinité absolue et actuelle, que l'infinité telle que le métaphysicien la conçoit.

C'est un progrès ; poursuivons :

Parfois la grandeur, vue du côté de son indétermination, se déploie seule ; c'est le cas de l'*indéfini pur*[1] ; alors elle se donne libre

1. Pascal a pris souvent, semble-t-il, pour un infini achevé et actuel ce que nous appelons ici *indéfini pur*. Si un espace peut être infiniment prolongé, dit-il, il s'ensuit qu'il peut être infiniment diminué; et, pour le faire comprendre, il use de ce schème connu du vaisseau sur lequel un point, perçu au travers d'un verre, semblera monter toujours, à mesure que le vaisseau s'éloigne, sans jamais rencontrer le rayon horizontal.

C'est au même point de vue que s'est placé Kant, c'est la même démonstration qu'il a voulu donner dans sa thèse inaugurale. Soit, dit-il en substance, une ligne *ef*, qu'on puisse prolonger à l'infini, et une autre ligne *ab* perpendicu-



laire à la première. Qu'on trace maintenant la ligne *cd* parallèle à *ab*, et qu'on prenne sur la ligne *ef* des points quelconques : *g*, *h* *i*, *k*, et, ainsi de suite, sans fin. Personne ne refusera d'admettre qu'entre le point *c* et les points pris sur la ligne *ef* il soit possible de mener autant de droites que l'on voudra. Menons donc la ligne *cg* qui rencontrera la perpendiculaire *ab* en un point *o*, puis d'autres droites *ch*, *ci*, *ck*, qui rencontreront la même perpendiculaire en *u*, en *x* et en *y*. Il est clair que, si l'on continue, les intersections nouvelles se rapprocheront de plus en plus du point *a*, sans jamais l'atteindre, puisqu'il faudrait, pour que ce point fût atteint, que la ligne indéfinie *ef* fût épuisée, ce qui est impossible.

Il faut donc admettre, conclut Kant, que la ligne *oa* est infiniment divisible, et, en généralisant, que l'espace est réellement et absolument divisible à l'infini.

Nous ne pouvons présenter ici, au sujet de cette démonstration, que quelques observations très courtes. En premier lieu, la distance *oa* qui est finie, prise en elle-même et considérée seule, est-elle épuisable? Personne n'en doutera. Il faut, pour qu'on croie le contraire, se trouver en face d'une convention comme celle que propose Kant; mais, est-il besoin de le faire remarquer? Une telle convention n'a rien d'objectif, elle n'est que *mentale*. Nous sommes dupes, quand nous l'acceptons, d'une illusion de l'esprit *diviseur* qui croit découvrir hors de lui ce qu'il crée lui-même, et objective en une grandeur son propre pouvoir d'évolution. Oui ou non, la longueur *oa* est-elle plus riche en parties et plus apte aux divisions, après la convention qu'auparavant? On n'oserait l'affirmer, et si on l'affirme, on affirme implicitement que le changement survenu est dû à une pure conception de la pensée, puisque rien ne s'est inséré, entre les deux états de la longueur, que cette conception même. Ce qui paraît merveilleux, dans l'hypothèse de l'infini, c'est ce fait qu'une longueur apparente de quelques millimètres peut se diviser et par suite se développer sans

carrière; nul obstacle sur sa route, nulle limite pour la contenir.

Le plus souvent, au contraire, elle n'est que la forme sensible du déterminé auquel elle s'ajuste. Dans la ligne, par exemple, cette forme, toujours divisible, recouvre une grandeur objective que le mouvement épuise, qui commence et qui finit.

Nous sommes ramenés ainsi à la lutte du discontinu et du continu dans la science. Comment les concilier? Comment de leur contradiction apparente faire sortir l'harmonie? Voilà le problème.

On n'a pas oublié la nécessité qui s'impose à nous si nous voulons atteindre le but. Le rapprochement qui doit réconcilier entre eux les termes extrêmes ne peut se faire que par le progrès de l'un d'eux, le continu, s'acheminant de lui-même vers le discontinu et le point. Nulle autre solution n'est possible, parce que — nous l'avons fait observer — le point est ce qu'il est et ne saurait se modifier sans disparaître.

Or les faits, étudiés de près, justifient la conception que nous nous sommes faite *a priori* de la méthode. Le continu, dès qu'il entre dans la science, se rapproche de plus en plus de son contraire; il s'en fait le *substitut*, et l'on dirait qu'il veut jeter un pont entre le discontinu et lui.

Suivons, en ses principales phases, ce mouvement si digne de toute l'attention du philosophe.

On observera tout d'abord que le continu scientifique se laisse entamer. On en peut prendre une moitié, un quart, un huitième, une partie quelconque, et cela de façon *effective*. Le continu pur, au contraire, est, nous le savons, rigoureusement inépuisable; il ne se laisse ni pénétrer ni mesurer réellement et *effectivement*.

Le fait que le continu scientifique se fragmente et que la division le multiplie est digne du plus haut intérêt. Voilà donc des parties

fin. Il y a là encore un malentendu. Une longueur, en ce qu'elle a d'objectif, reste toujours ce qu'elle est; c'est nous qui y faisons entrer notre pouvoir de *répétition*; encore n'est-ce pas à elle-même que nous l'imposons, mais au continu qui la remplace pour notre pensée, et qui, par son indétermination, se prête à tout. Le vrai, c'est qu'il n'existe qu'une forme d'espace relativement objective : l'espace physique. L'espace géométrique, qui implique le continu, crée déjà, mais sous la réserve de la limite qui le rattache au réel, des divisions et des subdivisions factices. Si la limite disparaît ou est impossible, nous faisons un pas de plus dans l'abstrait, et nous rencontrons l'indéfini pur. La forme d'espace créée alors est si subjective que nous proposerions de l'appeler *espace mental*. C'est l'espace tel que l'a conçu Kant, lorsqu'il en a fait un *a priori* dans la pensée sensible. C'est aussi celui que se représente le plus volontiers le génie imaginatif de Pascal. On peut s'acheminer ainsi, d'étape en étape, et en s'éloignant de plus en plus de l'objet, jusqu'à l'espace algébrique.

qui se dessinent de plus en plus nombreuses sur un fond tout à l'heure indivis et uniforme, et qui peu à peu l'envahissent. Ce ne sont point assurément les parties élémentaires, les parties constitutives de la trame où elles apparaissent, puisqu'elles ne dépendent que de la pensée imaginative qui les crée à son gré et sans fin; mais elles imitent, en leur grandeur relative, ce qu'il y a de déterminé et d'essentiel dans l'absolu des unités qui coexistent pour former l'étendue réelle.

Non seulement on entame et on divise le continu scientifique, mais on l'épuise. C'est donc que ce continu, bien différent en cela du continu pur, est fini. Il l'est, non point en lui-même, car son essence le fait, au contraire, inexhaustible, mais par accident seulement, et pour cette seule raison que, dans la science, il devient le substitut du déterminé qui est fini.

Et, si l'on en doute, il suffira de rappeler que le continu scientifique se *borne de lui-même* en *passant spontanément à la limite*.

Ainsi voyons-nous s'éliminer, de leur propre mouvement, les infiniment petits du calcul différentiel, et s'effacer devant le fini objectif de la grandeur toutes les approximations de la pensée subjective.

La subordination du continu infini au fini discontinu est un fait capital dans la philosophie des mathématiques. Seul, il explique que toute grandeur y paraisse achevée, toute forme déterminée et circonscrite. Partout où apparaît le tracé net d'une figure, il est impossible de ne pas se dire que le vague contenu interne qu'elle présente a subi la loi du fini; une coupure s'est produite, son progrès s'est trouvé nié et arrêté court.

Même opposition dans le mouvement, et aussi même victoire du discontinu sur le continu, du fini sur l'infini. Si Achille rencontre la tortue, c'est que malgré l'apparence, l'espace ne se divise pas à l'infini. Seul se divise sans fin l'espace de l'imagination; l'espace objectif, l'espace où se produit le mouvement est fixe et doit s'épuiser.

On le voit, le continu scientifique est devenu pénétrable, partant divisible; épuisable, partant fini. Il semble maintenant si près du discontinu réel qu'il recouvre, qu'on dirait qu'il va coïncider avec lui, et cependant une différence subsiste, si caractéristique, qu'au cas où ne nous ne pourrions la faire disparaître, l'antinomie entre le discontinu et le continu resterait entière.

Cette différence la voici : le continu, sans doute, a pu se prêter aux opérations mathématiques; il a été fragmenté, divisé, multi-

plié; il n'a pas été atteint dans le fond de son essence, et il reste lui-même, un en sa multiplicité indistincte et uniforme, avec ce trait distinctif de la *pénétration réciproque des parties* que reproduisent ses moindres tronçons lorsqu'on les détache du tout.

Comment donc rapprocher une telle grandeur de la grandeur déterminée et discontinue, de la grandeur où les parties sont distinctes et ont même, semble-t-il, quelque chose d'individuel?

Nous voilà, dans le problème, au moment critique, au point culminant, pourrait-on dire. S'il est possible de concilier continu et discontinu, l'antinomie mathématique est levée, mais comment concilier deux termes qui, bien que rapprochés, paraissent encore et malgré tout, incompatibles?

A cette question il n'est d'autre réponse que celle de la raison pure.

Plus d'une fois nous avons saisi sur le vif son mode d'argumentation : « Que faut-il affirmer dans l'absolu, pour que le donné s'explique sans blesser le principe de contradiction? »

Ici, nul doute : ce que postule la raison c'est l'*espace réel*. Son sort est lié à celui de la science. Vous voulez vous en passer, vous êtes libre; mais la science, atteinte en ses principes, n'échappera pas à la contradiction; elle présentera, à son origine, le spectacle de conceptions qui se détruisent; elle sera fondée, en définitive, sur la déraison.

C'est là une conséquence que personne n'acceptera.

Or une seule hypothèse nous y soustrait, celle qui tient en cette formule :

Le continu n'est qu'un accident.

Vous la posez; tout prend un sens et se coordonne dans le problème; vous la supprimez, toute solution vous est interdite.

Expliquons-nous :

C'est parce que le continu, emprunté à la perception, n'est que l'image lointaine du réel, que ses parties se pénètrent pour la vue et qu'il apparaît indistinct; c'est parce qu'il apparaît indistinct, qu'on le juge indéterminé, et c'est parce qu'on le juge indéterminé qu'on le croit et qu'on l'affirme infini.

Mais tout cela est œuvre d'imagination. Pour la raison, l'infini, dans le continu, recouvre le fini; l'indéterminé, le déterminé; l'indistinct, le précis et le défini.

Est-il donc une distinction plus justifiée et plus sûre, en métaphysique et dans la science même, que celle de *l'être* et du *paraître*, de la *réalité* et du *phénomène*?

Le plus étrange en tout ceci, et le plus inexplicable, serait qu'une multiplicité réelle, une multiplicité faite d'éléments absolus, partant invisibles, n'apparût pas confuse à la vision; mais la *confusion*, comme telle, n'est certes pas un élément à retenir dans l'analyse, et l'on ne saurait la faire entrer en ligne de compte lorsqu'on ne cherche, sous l'apparence, que les éléments objectifs. Il ne reste donc, la *confusion* éliminée, que la multiplicité en rapport avec l'unité.

Or l'un et le multiple, loin de se nier absolument l'un l'autre, s'expliquent l'un par l'autre, et si l'antinomie, après analyse de ses termes, se produit encore, ce n'est plus qu'un semblant d'antinomie. L'œil, en effet, peut bien croire, et même il croira toujours que, dans le progrès d'une grandeur qui augmente ou diminue, l'unité introduit la contradiction; mais la raison pure qui, dans l'absolu, a seule le droit de se faire entendre, résout sans hésitation ce progrès apparent en unités réelles, en unités absolues, parentes de l'unité qu'on leur opposait, et aptes à construire avec elle l'*espace réel*.

L'espace *réel*, voilà l'hypothèse à laquelle, dans cet examen critique, il faut revenir toujours, l'hypothèse d'où dépend la solution de l'antinomie en même temps que le maintien des principes rationnels et le salut de la pensée. Elle serait simplement possible qu'il faudrait la regarder comme nécessaire, puisque sans elle la science ne se construit pas; mais elle est bien plus que possible, elle s'impose par toutes les considérations que nous avons fait valoir.

Avec elle s'expliquent deux idées fondamentales en géométrie : celle de *limite* et celle d'*élément*. L'une et l'autre ne sont qu'en apparence hétérogènes à la grandeur. La limite est le terme, non d'un continu donné, mais de la portion définie de grandeur réelle que recouvre exactement ce continu; et, de même, l'élément est absolument distinct du progrès que le géomètre a sous les yeux; il le contredit, il le nie; mais il ne nie pas le progrès sous-jacent au progrès sensible, puisque ce progrès est fait d'éléments.

Pris en son ensemble, vu en son immensité, l'espace *réel* est un espace *ponctuel*. C'est le décalque, pour la pensée, du système des coexistences actuelles ou possibles; mais comme chaque être est unité, la trace [1] de chaque être est unité à son tour. Ainsi répondent

1. L'espace, soit réel, soit géométrique, est bien plutôt trace ou décalque que réceptacle, car il ne peut exister de lui-même et être posé avant les choses. C'est, au fond, le *souvenir* d'un ordre conçu ou perçu.

aux éléments réels, dans le champ de l'indéfini, les points[1] qui peuplent ou plutôt qui constituent l'espace.

Ces points créés par la réalité, sont réels à leur tour en ce sens qu'ils créent, pour la réalité, des systèmes de groupements possibles et exactement définis.

Sur le vaste réseau ainsi formé, la continuité, nous le savons, jette un voile, elle prête à la grandeur spatiale un aspect uniforme qui permettra plus tard à l'imagination de se jouer à sa surface en tracés de toute sorte, mais sous ces tracés arbitraires apparaît partout et toujours la *possibilité* fondamentale du point; ce fait, auquel nous avons attaché tant d'importance dans la première partie de ce travail, est en effet révélateur. Il prouve que ce qu'il y a de réel par delà l'espace imaginatif, c'est l'espace de la pensée pure, et qu'en cet espace, l'élément essentiel, l'élément constitutif de la grandeur, c'est l'indivisible, partout présent, comme sont partout présentes, en chaque composé naturel, les vives et indivisibles énergies qui l'expliquent.

V

Conclusion.

Et maintenant, à la lumière de la distinction établie entre les deux formes de l'espace, il est aisé de montrer comment se résolvent les objections de détail qu'ont de tout temps suscitées les spéculations du géomètre, et que nous avons esquissées nous-mêmes au début de ce travail. Quelques rapides indications suffiront à notre but; elles ne seront pas inutiles, d'ailleurs, à la justification de la théorie.

Un mot d'abord sur le point : On se souvient de l'impossibilité où l'on est de le situer intelligiblement. — Il ne peut, dit-on, avoir accès dans le continu. — Pourquoi pas? répondrons-nous. Le continu, maintenant, recouvre le réel et le réel est ponctuel. Le point, dans le continu, rencontrera donc partout des points.

— En fait, objectera-t-on, les points ainsi conçus n'apparaissent nulle part. — Soit, mais ils se rencontrent partout à l'état d'obscure possibilité, et cela suffit. *Le point est parce qu'il peut être, parce qu'il doit être, parce que, sans lui, rien ne s'expliquerait dans la*

1. Même remarque. Il ne s'agit ici évidemment que de la conception de points possibles.

grandeur. Et ce qu'on affirme, c'est qu'une telle possibilité, une telle nécessité est partout.

— Comment donc concevoir sur une ligne les points extrêmes? — Ce sont deux indivisibles séparés l'un de l'autre par d'autres indivisibles. Ils ne sont hétérogènes qu'à la ligne continue, non à la ligne discontinue et ponctuelle.

— Le *contigu*, alors, serait la raison d'être du *continu*? — Rien de plus vraisemblable. Qu'est-ce donc que le continu sinon une multiplicité de contigus confusément aperçue? La pénétration des parties telle que l'exige le continu serait tout à fait inintelligible et réduirait toute grandeur à zéro si elle ne reposait sur une contiguïté qui la détermine et qui la fixe.

On objecte que la contiguïté est inintelligible. — Dans une science que pénètre l'indéterminé et où entre l'infini, c'est possible, mais dans des sciences plus voisines du réel, comme la mécanique ou la physique, la contiguïté au contraire s'impose, et si l'on soutient[1] que les corps seuls se touchent, que leurs éléments indivisibles ne se touchent pas, il est trop facile de faire voir que tout au contraire, il n'y a, dans les corps, que les parties extrêmes, et, par suite, les éléments qui aient chance de se rencontrer, et d'agir sans intermédiaire les uns sur les autres.

La plupart des objections qu'on adresse à la conception de l'espace réel viennent de la pensée imaginative. On voudrait que le point devînt sensible et que les éléments prissent des dimensions comme la grandeur; on voudrait qu'il fût possible de présenter aux yeux des séries d'indivisibles, comme si la représentation qu'on réclame ne devait pas précisément leur faire perdre leur qualité d'indivisibles. La pensée pure se refuse à tout essai de cette sorte; elle n'a, elle ne peut rien avoir à nous montrer, elle affirme seulement, au delà de ce qu'on montre et de ce qu'on voit, des conditions absolues qu'on ne peut ni voir ni montrer.

Et maintenant, fixons en quelques mots les grands traits de cette étude consacrée à la plus troublante des antinomies. L'apparente

1. Voir Pascal, *De l'esprit géométrique*. « Deux indivisibles, dit Pascal, s'ils sont unis, se touchent chacun *en une partie*; et ainsi les parties par où ils se touchent ne sont pas séparées.... Donc, ils ne sont pas une étendue ».

Laissons de côté ce qu'il y a d'étrange dans l'hypothèse d'une partie d'indivisible. « Les indivisibles ne sont pas une étendue », soit, mais ce qui, vu confusément et de loin, le deviendra pour la perception.

contradiction qu'y a signalée le grand critique résulte tout entière d'une affirmation à la fois très plausible et très risquée : « L'espace est à l'infini composé d'espaces ». Certes, s'il en est ainsi, la place de l'élément réel n'est nulle part.

A cette affirmation nous n'opposons rien de moins qu'un fait. Dans l'espace, la place de l'élément réel est partout, parce que, dans l'espace, le point est partout possible. Nous l'avons constaté : partout, absolu ou relatif, l'indivisible est indispensable au géomètre; sans lui, plus de tracés, plus de cadres; le contenant fait défaut au contenu; il ne reste plus, pour répondre à l'idée d'espace qu'une infinité vague et flottante sur laquelle l'esprit n'a plus de prix.

Ce qui ranime cette idée ainsi éteinte, c'est une sorte de transfusion en son contenu de ce qui appartient à la réalité vive. Deux notions la pénètrent et s'y révèlent : celle *d'élément* et de *limite*, avec l'*unité* qui les explique.

Ainsi est créé l'espace géométrique; mais, s'il existe, si, par le calcul, il s'ajuste aux choses, le fait seul de son existence atteste l'existence d'une autre forme d'espace, celle-là même qui lui a prêté ses éléments essentiels.

L'espace réel est donc le support et la raison d'être de l'espace géométrique. Seul il le fonde, seul aussi, il le sauve de la contradiction qui s'introduirait dans son concept, si les éléments de sa dualité originelle n'étaient pas soigneusement distingués et démêlés.

Or cette dualité est l'œuvre évidente de l'imagination et de la raison.

Kant ne l'a pas aperçue. C'est que sa dialectique n'a pas pénétré au cœur du problème; c'est que, dans l'argument incomplet qu'il nous propose, il oublie de se demander, d'abord, si l'espace géométrique est le seul espace, ensuite, si, dans ce cas même, il n'implique pas, en même temps que l'infini, le fini, en même temps que le continu, l'indivisible.

Dans la série des conceptions spatiales qui vont s'échelonnant de l'objet au sujet, de l'espace physique à l'espace algébrique, l'espace de la seconde antinomie est sans doute fermé à l'élément; c'est qu'il est moins que physique, moins que géométrique; il appartient déjà presque tout entier au sujet qui, dans la voie de ses généralisations ultérieures, pourra aller, on le sait, jusqu'à lui substituer des formules ou à multiplier ses dimensions.

F. Evellin.

DISCUSSIONS

L'UTILITÉ SOCIALE DE LA PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE

RÉPONSE A M. CH. RIST

L'étude que M. Rist a consacrée, dans le dernier numéro de la *Revue de Métaphysique*, à mon livre sur *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, se divise en trois parties. Tout d'abord M. Rist jette un coup d'œil d'ensemble sur mon travail, et, considérant l'argumentation dans laquelle on peut le résumer, il déclare cette argumentation contradictoire. Il passe ensuite en revue les principales des théories développées par moi, et s'applique à montrer qu'elles ne contiennent rien, ou à peu près rien qui soit fondé. Enfin il me reproche la méthode que j'ai employée. — Je répondrai à M. Rist point par point.

M. Rist a-t-il raison de déclarer contradictoire l'entreprise que j'ai tentée? Pour en juger, il est nécessaire de bien voir ce que j'ai voulu démontrer. Or M. Rist, malgré le soin extrême que j'ai pris de définir mon sujet et d'indiquer la portée de mes conclusions, paraît ne pas l'avoir vu.

Mon dessein, ainsi que je le déclare dès les premières lignes de mon avant-propos, a été d'étudier les déperditions de richesse qui résultent *nécessairement*, pour la société, du régime de la propriété individuelle, de faire voir que dans ce régime il est des conflits qui surgissent

nécessairement entre les intérêts particuliers et l'intérêt général, que de plusieurs manières, dans bien des cas, celui-ci sera *nécessairement* sacrifié à ceux-là.

M. Rist regrette que j'aie négligé d'entreprendre la « psychologie de la production économique » ; il parle de ces « faits nombreux qui prouvent l'incapacité du propriétaire à faire de son fonds l'usage le plus avantageux pour lui-même et pour la communauté », et de ceux « qui démontrent au contraire son ingéniosité productive ». S'il eût compris le sujet que je me suis choisi, il ne me reprocherait sans doute pas de ne pas en avoir traité un autre. Encore une fois, je n'ai étudié que ces déperditions de richesse qui découlent de l'institution de la propriété privée considérée dans son essence. C'est pourquoi *j'ai dû* négliger ces déperditions de richesse qui résultent de l'incapacité des particuliers : de telles déperditions se retrouveront dans tous les régimes possibles de la propriété, elles ne sont pas attachées exclusivement à la propriété individuelle ; et de plus, le régime de la propriété individuelle subsistant, *aucune atteinte n'étant portée à cette propriété individuelle*, on peut concevoir que les progrès de l'instruction, que les progrès de l'intellectualité générale réduisent progressivement et éliminent ces déperditions. Bref, je fais cette supposition, qui est le postulat fondamental de l'économique abstraite, que les propriétaires, guidés uniquement par leur intérêt particulier, savent conformer leurs actes à cet intérêt.

Dès lors, à quelle conclusion finale mon travail pourra-t-il conduire ? Sera-ce à une condamnation totale, à une condamnation sans appel de la propriété individuelle ? Point. Avant de prononcer une telle condamnation, avant de faire son choix entre le régime de la propriété individuelle et le régime collectiviste, il faudra s'inquiéter de ces déperditions de richesse non essentielles, non nécessaires, qui se produiront en fait dans l'un et dans l'autre de ces régimes, il faudra résoudre d'autres questions encore, que j'ai énumérées en leur lieu. « Des principes de la société socialiste *en tant que telle*, ai-je écrit, il ne peut résulter d'antagonisme de la rentabilité et de la productivité, puisque aussi bien la société socialiste est *par définition* une société organisée en vue d'établir l'accord des intérêts particuliers et de l'intérêt général ». Cela signifie qu'il est des déperditions de richesse qui sont la conséquence de la propriété individuelle, et qui en sont la conséquence *nécessaire*, et que ces déperditions, on ne pourra les supprimer qu'en abolissant la propriété individuelle, ou en portant

atteinte à cette institution. Quand M. Rist, après avoir cité la phrase que je viens de reproduire, ajoute en manière de plaisanterie : « Je recommande cet argument aux socialistes embarrassés », je suis en droit de dire que de toutes les façons il n'est pas sérieux[1].

Je viens d'indiquer le sujet que j'ai voulu traiter dans mon livre ; je viens d'indiquer la conclusion où mes recherches m'ont conduit. Je suis maintenant très à l'aise pour m'expliquer sur la validité de cette conclusion, pour justifier cette conclusion contre M. Rist : ou plutôt, je serais très à l'aise pour le faire si la critique de M. Rist, sur ce point qui est tout à fait capital, n'était pas inconsistante comme elle l'est.

Que dit M. Rist ? Il dit qu'il est impossible de définir avec précision l'intérêt général ; il dit qu'il est impossible de connaître d'une manière exacte ce que cet intérêt général exigerait, que, « ne pouvant pas apprécier la perte que nous fait subir, dans le régime de la propriété individuelle, l'action des intérêts privés, il ne nous est pas permis de condamner la propriété privée comme contraire à l'intérêt général ».

Qu'il n'y ait pas moyen de déterminer exactement le quantum de ces déperditions de richesse qui résultent nécessairement de la propriété privée, je ne le contesterai pas, et je l'ai répété dans mon livre plusieurs fois. S'agit-il en effet de la productivité, et tient-on provisoirement la répartition pour indifférente ? Le problème de la productivité maxima, étant donné que ce problème doit être résolu dans son ensemble, et que le nombre des données qu'il comporte est quasiment infini, dépasse tellement les forces de notre entendement qu'il serait insensé de vouloir s'y attaquer. S'occupe-t-on de la répartition, et cherche-t-on quelle peut être le distribution des richesses qui portera la somme totale du bien-être à son summum ? On se heurte à des

1. Autre plaisanterie de M. Rist. C'est à propos de la répartition : parlant des corrections qu'il conviendrait d'apporter, d'après moi, à la règle de l'égalité afin de combattre la paresse des hommes, M. Rist déclare que la société socialiste, en tant que telle, devant réaliser l'accord de l'intérêt particulier avec le général, il n'y a pas lieu d'y supposer des paresseux ! A quoi je réponds que sans doute la société socialiste *en tant que telle* réalise l'accord de l'intérêt particulier et du général ; et je veux dire par là qu'il n'y a rien en elle, il n'y a rien dans sa définition — à la différence de ce que l'on constate pour la société présente — qui doive *nécessairement* engendrer des conflits entre l'un et l'autre. Il n'en est pas moins clair, clair d'une clarté éclatante, que, la propriété individuelle abolie, il faudrait organiser la production au mieux de l'intérêt de la communauté, que cette production ne s'organiserait pas d'elle-même ; et semblablement, il est clair qu'il faudrait prendre des mesures pour stimuler l'activité productrice des hommes.

difficultés d'un autre ordre, mais non moins graves : car il n'est pas de commune mesure permettant de comparer ensemble les besoins des différents individus.

Nous ne savons donc pas, nous ne pouvons pas savoir à combien au juste se monte le « coût de la formation bourgeoise ». Et alors M. Rist veut m'interdire de « condamner le régime propriétaire ». « Nous nous demandons, dit-il, comment M. Landry peut condamner avec tant de sécurité le régime propriétaire et comment il peut affirmer qu'une société collectiviste nous éviterait les pertes de richesses dues à la propriété privée, si le problème de la productivité maxima, le premier qu'elle aurait à résoudre, est nécessairement insoluble ». M. Rist voit là une contradiction. La contradiction n'est-elle pas plutôt dans l'argumentation de M. Rist? Comment? M. Rist reconnaît que des conflits surgissent présentement entre les intérêts particuliers et l'intérêt général ; il reconnaît qu'il n'est pas vain « de chercher à évaluer la production qu'exige l'intérêt général » dès lors qu'on procède par abstraction, qu'on consent à ne pas poser le problème de la productivité maxima dans son ensemble, mais qu'on le pose « pour des besoins précis, à propos de forces productives déterminées ». Et il ne me permet pas de dire qu'une société collectiviste nous éviterait — nous permettrait d'éviter — ces pertes de richesse que cause, de son propre aveu, la propriété privée?

Nous ne savons pas avec une précision mathématique le « coût de la formation bourgeoise » ; mais nous savons avec certitude qu'il y a un « coût de la formation bourgeoise », que la « formation bourgeoise » entraîne des frais pour la société. M. Rist ne peut vraiment pas nous empêcher de proclamer ce qu'il est contraint de confesser lui-même. Et quand nous verrons de combien de manières diverses le régime présent de la propriété sacrifie aux intérêts particuliers l'intérêt général, quand nous nous serons rendu compte, par une étude de la société présente, de la fréquence des cas où le fait en question se produit, alors, bien que nous ne puissions pas évaluer le quantum des déperditions constatées, nous nous risquerons à dire que ces déperditions sont considérables ; un peu comme on se risque à dire qu'un fleuve a subi une crue très forte, lorsqu'on le voit déborder, et que cependant l'on ne peut pas en jauger le débit.

Parlons donc de ceux des antagonismes des intérêts particuliers et de l'intérêt général dont M. Rist s'est occupé.

En premier lieu, nous rencontrons ces sous-productions qui sont rentables parce qu'il n'y a pas une exacte proportionnalité entre les variations de la production — ou de la vente — et les variations inverses du prix. Comme le dit fort bien M. Rist, « au delà d'un certain point, variable suivant la loi de consommation de chaque marchandise, l'augmentation de la consommation consécutive à l'abaissement du prix ne suffit plus à le compenser, et diminue le revenu total du [producteur]. Celui-ci a donc intérêt à arrêter la production dès que ce revenu total atteint son maximum. De là une perte pour la société, puisque moyennant un bénéfice un peu moindre du producteur, le public serait prêt à consommer plus encore de sa marchandise ».

Pour M. Rist, c'est dans le cas seulement du monopole que cette espèce de sous-production rentable est possible. Or « la propriété privée pouvant fort bien s'accommoder du régime de la concurrence, ce n'est pas la propriété privée qui est responsable des sous-productions rentables, mais uniquement le monopole ».

On le voit, M. Rist accepte ici cette distinction des déperditions de richesses nécessaires et des déperditions non nécessaires qu'ailleurs il ne paraît pas disposé à accepter, ou à comprendre. Mais justement il l'introduit là où elle n'a que faire. Sans doute il n'est pas interdit de concevoir une société où les moyens de production seraient des propriétés privées, et dans laquelle cependant on ne rencontrerait pas de monopole. Si donc comme l'affirme M. Rist la sorte de sous-production rentable dont nous parlons en ce moment ne peut exister que là où existe le monopole, il sera d'une bonne méthode, traitant de cette sous-production rentable, de la poser d'abord d'une manière hypothétique, sauf à en affirmer la réalité ensuite, quand on aura constaté qu'il existe des monopoles. Mais ceci empêche-t-il qu'il n'y a de monopole — de monopole entraînant nécessairement des sous-productions rentables — que là où il y a la propriété privée : Ceci fait-il qu'on puisse supprimer l'effet du monopole autrement que par une atteinte directe ou indirecte portée à la propriété? Exception si l'on veut [1], le monopole n'en a pas moins pour condition la propriété privée : les effets qu'il entraîne nécessairement sont des effets nécessaires de la propriété privée.

1. En fait, l'exception est singulièrement importante. Et l'on peut ajouter qu'elle le sera de plus en plus : nous voyons aujourd'hui la facilité croissante des moyens de communication, jointe à de certaines autres causes, produire une multiplication prodigieuse d'une certaine catégorie de monopoles, les monopoles dits artificiels.

Reste à voir si les sous-productions rentables dont nous parlons ici sont le fait du seul monopoleur, ou si elles peuvent au contraire se rencontrer même là où règne la concurrence. J'ai soutenu dans mon livre que la concurrence n'excluait pas ces sous-productions rentables. M. Rist a-t-il raison de s'élever là-contre?

A qui prendra la peine de regarder d'un peu près l'argumentation que M. Rist développe à ce sujet, cette argumentation, nous pensons, paraîtra bien singulière. Réduite à ses articulations essentielles, on peut la formuler ainsi : le monopole et la concurrence sont exclusifs l'un de l'autre, et de ces deux régimes, c'est la concurrence qui est le régime normal; or la concurrence *théorique* entraîne l'abaissement du prix jusqu'au niveau du coût de production — et par conséquent rend impossible toute sous-production rentable —; donc on ne saurait arguer contre la concurrence, contre la propriété, des sous-productions rentables qu'*en fait* la concurrence pourrait admettre. Ainsi lorsque, après avoir parlé de ce qu'on appelle la concurrence théorique et après avoir indiqué les effets de cette concurrence théorique [1], j'en viens à rechercher si la concurrence, telle qu'elle s'exerce en réalité, est identique à cette concurrence théorique, et si elle ne permettrait pas, dans une certaine mesure tout au moins, ce que l'autre concurrence ne saurait permettre, on prétend m'arrêter, on me reproche « de me placer en dehors de l'hypothèse que je discute »! Et celui qui m'adresse ce reproche, c'est ce même M. Rist qui par ailleurs me blâmera d'abuser de la dialectique et des constructions en l'air, qui me fera un grief de me tenir à une trop grande distance de la réalité! Quelle est donc cette hypothèse que je discute, et où l'on veut m'enfermer? Je traite d'abord du monopole parfait, puis de la concurrence théorique; ne faut-il pas que je me préoccupe ensuite de savoir ce que l'on trouve dans la réalité? et si la norme c'est une sorte de contamination du monopole et de la concurrence, ne dois-je pas prêter mon attention à ce régime mixte?

Effectivement, ce qui est le plus fréquent, ce n'est ni le monopole parfait, lequel se rencontre très rarement, ni la concurrence théorique, laquelle ne se rencontre jamais, mais quelque chose d'inter-

1. M. Rist signale que je n'ai pas mentionné la thèse de MM. Walras et Pareto, pour qui la concurrence entraine la réduction du prix des objets au coût de production. Je n'ai pas mentionné les auteurs, il est vrai, mais j'ai fait mienne la thèse (voir au § 11 de mon livre).

médiaire. Lorsqu'il y aura concurrence entre divers producteurs, pour des raisons multiples, pour cette raison par exemple que nos producteurs ne seront pas établis tous au même endroit, l'un d'eux sera plus favorisé que les autres par rapport à tel groupe de consommateurs, un autre sera plus favorisé par rapport à tel autre groupe. Et si de ce fait il résulte que nos producteurs ne réduisent pas leurs prix jusqu'à les égaler au coût de production, si nous constatons des sous-productions rentables, comment n'en tirerons-nous pas argument contre la propriété individuelle, puisque aussi bien il sera nécessaire, pour faire disparaître ces sous-productions, de porter atteinte à la propriété, voire de l'abolir?

J'ai donc le droit de m'appuyer sur les effets de cette concurrence imparfaite que je vois presque partout. Je puis constater que cette concurrence ne contraint pas le moins du monde les producteurs à descendre leurs prix jusqu'au coût de production, que dans chaque branche de la production il y a, non pas un producteur seulement — comme le veut M. Rist, qui ici se met en contradiction flagrante avec l'observation la plus vulgaire —, mais un grand nombre de producteurs qui « gagnent de l'argent »; je puis affirmer que parmi ces producteurs qui « gagnent de l'argent » il en est beaucoup qui ne sont pas dans une absolue impossibilité d'étendre leur production, et qui, par suite, pratiquent la sous-production rentable, le « quasi-dardanariat »; et je puis penser, je puis dire que c'est la propriété individuelle qui est cause de cela.

— J'arrive à la sous-production rentable de la deuxième espèce, à cet antagonisme du produit brut et du produit net que tant d'auteurs avant moi ont soupçonné ou connu.

De cette nouvelle espèce de sous-production rentable, M. Rist distingue deux variétés : tantôt le producteur s'abstient d'accroître son produit brut par l'emploi d'une quantité supplémentaire de main-d'œuvre, et cela parce que cette main-d'œuvre supplémentaire n'accroîtrait pas le produit brut d'une somme égale à ce qu'elle coûterait; tantôt le producteur réduit sa main-d'œuvre parce que par là, diminuant son produit brut, il diminue ses frais d'une somme supérieure. Pour ma part, j'avoue que la portée de cette distinction m'échappe complètement. Comme tout le monde a pu le comprendre, il ne s'agit pas dans mon livre d'établir des responsabilités individuelles, de juger les propriétaires. Je fais de l'économie politique, et non de la casuistique.

Demandons-nous donc si l'épargne rentable de main-d'œuvre — on nous permettra de désigner ainsi le phénomène considéré — est contraire, ou plutôt *peut être* contraire à l'intérêt général. Il est clair que l'affirmative, si affirmative il doit y avoir, reposera sur un ouble postulat. 1° L'épargne rentable de main-d'œuvre ne sera dommageable à la société que si l'ouvrier à qui on retire son emploi, à qui on refuse du travail, ne doit pas être à même de trouver du travail ailleurs, que si la main-d'œuvre économisée d'une part ne doit pas provoquer d'un autre côté une augmentation équivalente de la demande de main-d'œuvre; et c'est ici une question sur laquelle nous nous réservons de revenir. 2° L'économie rentable de main-d'œuvre ne pourra être regardée comme dommageable à la société que si l'on juge bonne la vie que procure aux salariés la rémunération courante du travail, que si on la met au-dessus de ce surcroît de luxe ou de bien-être que la suppression de cette vie vaudra au propriétaire : un propriétaire accroît d'une quantité ε la rente de sa terre en « éclaircissant » celle-ci, c'est-à-dire en privant de leur occupation un certain nombre de salariés qui vivaient sur cette terre; du point de vue de la pure productivité, du point de vue « chrématistique », c'est une chose fâcheuse, puisque le produit brut de notre terre se trouve réduit, et réduit dans une proportion considérable; au total, convient-il de se réjouir du fait, ou bien de s'en affliger? J'ai admis dans mon livre que les avis pouvaient différer.

Acceptons provisoirement ma théorie de la population; acceptons aussi ce postulat, que, dans certains cas tout au moins, plus de population vaille mieux qu'un peu plus de luxe. M. Rist nous accordera-t-il que l'économie rentable de main-d'œuvre puisse être fâcheuse? Je n'en sais trop rien, sa pensée sur ce point me paraissant manquer de netteté. M. Rist semble ici vouloir établir une distinction, laquelle distinction, à vrai dire, ne serait pas plus heureuse que celle de tout à l'heure. « La transformation des terres à blé en pâturages, dit M. Rist, peut être quelquefois l'effet d'un simple caprice du propriétaire. Mais elle est parfois au contraire commandée par des nécessités économiques dont le propriétaire n'est que l'humble instrument ». Pour moi, je crois que *toujours*, si l'on écarte des cas tout à fait exceptionnels et qui ne relèvent d'ailleurs plus de l'économie politique, la transformation des terres à blé en pâturages est « commandée par des nécessités économiques ». « Elle est commandée par des nécessités économiques »; en des termes plus

simples, elle est profitable au propriétaire : par hypothèse, puisqu'il s'agit ici d'économies *rentables* de main-d'œuvre !

Dans le fond, il semble que M. Rist incline à tenir pour bienfaisantes toutes ces économies de main-d'œuvre qui sont « commandées par des nécessités économiques ». Il aurait tort. Je ne veux pas refaire ici la démonstration pénible, mais à ce que je crois décisive, qu'on trouvera dans mon livre [1]. Je me bornerai à une brève indication. Supposons un pays, l'Angleterre, où des terres à blé sont transformées en pâturages; l'Angleterre produisant moins de blé et plus de fourrage, une réflexion superficielle nous portera à croire que quelque autre pays, mieux favorisé que l'Angleterre sous le rapport de la culture des céréales, produira d'autre part moins de fourrage et plus de blé; qu'en définitive on aura une production générale accrue, chaque pays se consacrant désormais à ces cultures qui réussissent le mieux sur son sol. Sachons nous défier des prétendues « harmonies économiques », regardons les choses de plus près, nous nous apercevrons que cette théorie optimiste n'est point fondée : elle implique en effet la supposition que la proportion dans laquelle seront produites les différentes denrées est immuable; et comme cette supposition est radicalement fausse, la théorie en question — qui semble être celle de M. Rist — se trouve complètement ruinée.

— Je ne m'attarderai pas sur le problème de la monnaie. Je me contenterai d'indiquer quelle est, sur ce problème, ma manière de voir, de marquer nettement l'opposition qui existe entre ma conception et celle de M. Rist, opposition que M. Rist n'a pas bien vue.

D'après M. Rist, si du moins je l'ai compris, une société a besoin, pour effectuer ses échanges, d'un certain stock de monnaie métallique : si elle possède ce stock, toute quantité supplémentaire qui sera jetée dans la circulation représentera un gain réalisé par le producteur, mais représentera aussi un dommage pour la société, puisque l'extraction des métaux est coûteuse. Ceci, dans l'hypothèse où la quantité des échanges que la monnaie doit permettre d'effectuer resterait invariable : car si les échanges se développent, une augmentation du stock monétaire deviendra utile, et même nécessaire.

Telle est la conception de M. Rist. Pour moi, j'estime que la quantité de monnaie en circulation, si l'on veut bien faire abstraction de

1. §§ 87 et suiv.

certains phénomènes locaux et transitoires, doit être tenue pour indifférente. S'il circule une plus petite quantité de monnaie, les marchandises se vendront à plus bas prix; s'il en circule davantage, elles se vendront plus cher; et toujours toutes les marchandises qui auront été produites trouveront preneur, bien loin que le stock monétaire doive se proportionner à la production. Bref j'adhère à cette théorie — classique entre toutes — qu'on appelle la *théorie quantitative* de la monnaie; c'est elle que j'ai développée dans mon livre; et encore que je doive peut-être un jour y apporter des corrections — au reste très légères —, je persiste à la tenir pour vraie : les lecteurs apprécieront.

— Le problème de la population, auquel il me faut maintenant passer, est autrement important que celui de la monnaie. M. Rist trouve que la théorie que mon livre renferme, relativement à ce problème, est la plus nouvelle de toutes celles que j'ai exposées. Je ne sais s'il a raison sur ce point : je dois à la vérité d'avouer que j'ai emprunté à Otto Effertz les principes de cette théorie, et que je me suis borné à la formuler avec plus de netteté peut-être, à tirer encore, de cette théorie, des conséquences qu'Otto Effertz n'avait pas aperçues.

En quoi consiste cette théorie, il est nécessaire que je le dise ici, car sur ce point encore je crains fort que ma pensée n'ait été mal entendue de M. Rist.

Ce que j'ai cherché à établir, c'est que parmi les facteurs qui concourent à déterminer le niveau de la population il faut compter les goûts, les besoins des possédants. Les besoins, les goûts des possédants conditionnent le nombre des salariés, et par suite influent sur la population totale.

Ces formules, que j'ai dû répéter souvent dans mon livre, signifient non pas, comme le dit quelque part M. Rist, que la population ouvrière sera plus ou moins nombreuse selon que les besoins des propriétaires seront plus ou moins « développés », ni que la population ouvrière sera empêchée de croître si les besoins des riches sont « stationnaires », mais que la population ouvrière sera plus ou moins nombreuse selon que les goûts, les besoins des propriétaires seront tels ou tels. C'est dire un pur truisme que de dire : ces ouvriers seuls trouveront à vivre qui produiront l'équivalent de leur salaire. Approfondissons cependant cette idée, l'équivalent du salaire, et nous verrons qu'il ne s'agit pas ici de quelque chose de rigoureusement déterminé. Que les possédants apprécient surtout

ces biens qui coûtent de la main-d'œuvre, les « biens de civilisation », comme dirait Effertz, et l'ouvrier trouvera plus facilement à se placer, à gagner sa vie, que si les possédants recherchent plutôt ces biens ou ces jouissances qui coûtent de la terre.

A cela, M. Rist fait une objection. Ma théorie, d'après lui, suppose que la population ouvrière s'accroît plus ou moins selon que le salaire est plus ou moins élevé. Admettons, dit-il, que la population ouvrière varie en raison directe du salaire; alors, la demande de main-d'œuvre baissant, et par suite le taux des salaires, la population ouvrière baissera aussi; quand au contraire la main-d'œuvre sera plus recherchée, la population ouvrière se mettra à croître. Mais cette proportionnalité entre les mouvements du salaire et ceux de la population n'existe pas : « il se pourrait fort bien qu'un certain degré d'aisance incitât l'ouvrier comme le paysan à limiter le nombre de ses enfants, et nous connaissons tous des exemples de familles misérables où les enfants foisonnent ». Et ainsi tout ce que j'ai pu dire du conditionnement de la population ouvrière par les besoins des possédants se trouverait renversé.

Telle est l'argumentation de M. Rist. Nous allons voir qu'elle ne porte pas contre ma théorie.

Je n'ai nullement affirmé, en effet, dans mon livre, cette proportionnalité directe des mouvements du salaire et de ceux de la population ouvrière dont parle M. Rist. Je crois au contraire que les rapports du salaire et de la population sont extrêmement variables, qu'à une courbe régulière du salaire correspondra une courbe très irrégulière de la population, ou mieux autant de courbes différentes que l'on voudra bien considérer de pays.

Mais aussi je n'ai pas besoin de la proportionnalité en question pour établir ma thèse. Tout ce que je postule, c'est 1° qu'il est un minimum au-dessous duquel les salaires ne pourraient descendre sans que l'accroissement de la population cessât, sans que la population se mît à diminuer, en sorte que les salaires remonteraient bientôt à ce minimum; 2° que s'il est un taux du salaire au-dessus duquel on verrait les ouvriers, en raison du bien-être que ce taux leur assurerait, limiter leur progéniture au point d'amener une diminution — qui ne manquerait pas d'aller s'accélérant — de la population, ce taux n'a encore été atteint dans aucun pays. Je pense qu'on voudra bien m'accorder l'une et l'autre de ces propositions. Et ces propositions admises, ma thèse se trouve fondée du même coup. Soit

en effet un pays dans lequel la population ouvrière est en voie d'accroissement — c'est le cas que l'on rencontre partout — : l'accroissement irrégulier, mais continu de cette population doit un jour ramener les salaires à ce minimum dont nous parlions tantôt. Que les goûts des possédants viennent à se modifier, que des inventions nouvelles créent chez ces possédants des besoins nouveaux, ou facilitent la satisfaction de besoins préexistants, il en résultera une variation dans la demande de main-d'œuvre qui avancera ou qui retardera le moment où les salaires seront réduits à notre minimum. Qui avancera ou qui retardera, dis-je : je ne prétends pas le moins du monde que les variations survenues dans les besoins, dans la demande des possédants produisent *immédiatement* tous leurs effets sur la population. Ces effets demeureront, en très grande partie, *virtuels*, pour un temps; seulement, pour être virtuels ils n'en sont pas moins certains, et considérables.

— Le dernier problème dont M. Rist s'occupe est celui de la répartition des richesses. Des deux grosses critiques qu'il me fait, relativement à ce problème, je veux examiner tout d'abord celle qui consiste à me reprocher de ne pas avoir recherché les lois qui président, présentement, à la répartition.

A vrai dire, je serais tenté d'opposer à cette critique une sorte de question préalable : je dirais que mon dessein n'a pas été, dans mon livre, de rechercher *comment*, dans la société actuelle, *les richesses se répartissent*, mais bien de voir si la répartition qui se fait, et que nous voyons tout de suite très inégale, qui apparaît tout de suite — sans qu'il y soit besoin de déterminations méticuleuses — comme nécessairement inégale, *si cette répartition, en elle-même, est conforme à l'intérêt général.*

Mais répondre de la sorte, ce serait ne pas apercevoir la pensée de derrière la tête de M. Rist. M. Rist se demande, M. Rist me demande si, dès lors qu'on admet, comme je fais, la théorie de la valeur formulée par Böhm-Bawerk, on n'est pas contraint d'admettre que chaque agent de la production reçoit exactement cette quantité de richesse qu'il a créée.

Eh bien, je déclare que si je suis un partisan résolu de cette théorie de la valeur à laquelle M. Rist fait allusion, je n'accepte en aucune façon les conclusions apologétiques que certains ont voulu tirer de cette théorie.

La propriété étant donnée, une certaine répartition se fera *nécessai-*

rement des produits entre le capital — pour ne parler que de lui — et le travail. Mais peut-on dire, sans forcer outrageusement le sens des termes, que le capital, que le travail, ont reçu la richesse que respectivement ils ont créée, alors qu'il suffit d'imaginer une distribution différente de la propriété pour voir les mêmes produits se répartir — toujours d'une manière nécessaire — dans une proportion différente?

Ce n'est pas tout. Admettons que dans la société où nous vivons chacun perçoive l'équivalent de ce qu'il produit. La loi de la répartition qui assure à chacun son produit est-elle, comme on incline généralement à le croire, la meilleure? J'ai montré, dans un passage auquel M. Rist voudra bien se reporter [1], que si l'on cherchait, par l'organisation de la répartition, à améliorer la production, il ne serait pas besoin le moins du monde, pour porter cette production à son maximum, de donner à chacun le « produit intégral de son travail » [2]. — Et enfin — ceci à la rigueur eût pu nous dispenser d'entrer dans les considérations qui précèdent — je dois noter qu'avant d'examiner les répercussions de la répartition sur la production, j'ai dû examiner la répartition *en elle-même*, je me suis demandé quelle était la répartition qui *par elle-même* élevait le plus haut le bien-être général, et qu'ici il est complètement indifférent que chaque individu ait, ou n'ait pas, l'équivalent de ce qu'il a pu créer de richesse.

Considérons donc la répartition en elle-même : ce que j'en ait dit, la règle que j'ai proposée pour la répartition n'a pas obtenu l'approbation de M. Rist.

Qu'ai-je dit? J'ai dit que, selon que la répartition des richesses se fera d'une manière ou d'une autre, la somme du bien-être général sera plus ou moins grande; plus simplement, et en évitant des expressions mathématiques dont l'emploi n'est pas tout à fait correct, *il n'est pas indifférent que la répartition se fasse d'une manière ou d'une autre*. Quelle est donc la répartition la meilleure? c'est une question qui ne comporte pas de réponse exacte, pour cette raison décisive qu'*il n'y a pas de commune mesure entre les besoins*

1. § 329.

2. M. Rist objecte que les hommes n'ont pas « l'habitude de mesurer la rémunération qui leur est due uniquement à la peine que leur coûte leur travail ». Il fait encore un contresens. Nous ne cherchons pas pour l'instant *ce que les hommes réclament*, mais *ce qu'il est nécessaire de leur donner* pour les inciter à travailler de leur mieux.

des différents individus. Toutefois l'on s'accorde universellement à établir entre les besoins humains une certaine hiérarchie, à mettre les besoins essentiels d'un homme, quel qu'il soit, avant les besoins de luxe ou les caprices d'un autre; en d'autres termes l'on s'accorde à condamner — *d'un point de vue strictement utilitaire* — l'inégalité des conditions, dès lors qu'elle s'accroît dans une certaine mesure. C'est en me fondant sur cette constatation que je me suis risqué à proposer la règle de l'égalité.

Acte de foi! s'écrie M. Rist. Point du tout : *postulat*, ce qui n'est pas la même chose. Postulat qui comme tous les postulats risque de ne pas se faire accepter de tout le monde. Postulat auquel je ne tiens pas d'une manière absolue, et auquel je suis prêt à renoncer, si l'on m'en présente un qui soit plus satisfaisant. Seulement je n'en vois pas d'autre qui soit plus satisfaisant; je n'en vois aucun que l'on puisse songer à proposer. *Et il faut que l'on adopte ici un postulat*, à moins que l'on renonce à résoudre la question débattue, ce qui serait sans doute fort commode, mais ce qui serait moins scientifique encore, n'en déplaise à M. Rist, que de s'arrêter à la solution que j'ai indiquée.

Faudra-t-il, après cela, que je justifie les corrections que j'ai apportées à ma règle de l'égalité? Considérant la répartition en elle-même, ou si l'on veut dans ses effets immédiats sur le bien-être général, j'ai cru trouver qu'il serait *utile* de l'instituer égale; après quoi je note que la répartition a des répercussions sur la production : et alors le même principe *utilitaire* qui me faisait proposer la règle de l'égalité m'oblige à amender ma première formule. Là-dessus, M. Rist m'accuse de me contredire; je doute que l'accusation soit accueillie du lecteur réfléchi.

Il me reste à parler de la méthode que j'ai employée dans mon livre. Cette méthode, aux yeux de M. Rist, est défectueuse. M. Rist eût préféré qu'au lieu de faire une place prépondérante à la déduction, j'eusse employé uniquement l'induction. C'est regretter, en somme, qu'à la place du sujet que je me suis choisi je n'en aie pas pris un autre. J'ai voulu dresser un tableau *systématique* des conflits qu'engendre, entre les intérêts particuliers et l'intérêt général, la propriété individuelle; j'ai travaillé à l'élaboration d'un certain nombre de concepts essentiels, comme ceux de productivité et de rentabilité, par exemple. Qui croira que le seul examen des faits,

des statistiques puisse permettre de mener une tâche pareille à bonne fin? Qui croira que pour établir des théories comme celle du prix de monopole il ne faille pas recourir à la déduction?

Ce qui ne veut pas dire que l'expérience n'ait pas un rôle très important à jouer dans une étude comme celle que j'ai voulu faire, et que je n'y aie pas eu recours. C'est l'expérience, premièrement, qui, nous révélant des faits comme le « dardanariat » ou l' « éclaircissement » des grandes propriétés foncières, pose devant nous les problèmes. C'est l'expérience encore qui nous guide dans la formation des concepts sur lesquels nous aurons à travailler, nous faisant préférer à des concepts entièrement hypothétiques des concepts qui correspondent mieux à la réalité. Enfin l'expérience sert à déterminer l' « extension » de ces conflits que nous avons considérés, l'importance vraie des lois que nous avons formulées.

Pour moi, je reconnaîtrai sans peine que sous le rapport de ce « contrôle » des résultats théoriques obtenus, je suis très loin d'avoir fait tout ce qu'il est possible, tout ce qu'il y a lieu de faire. Je suis très loin d'avoir épuisé ma matière. Je crois cependant avoir rempli mon programme, qui était de dresser le tableau systématique dont je parlais tout à l'heure; et j'ai confiance que, lorsqu'on voudra bien ne plus me reprocher les difficultés que j'ai rencontrées dans mon sujet et que j'ai eu la probité de ne jamais éluder, lorsqu'on étudiera mon travail sans apporter dans cette étude aucun parti pris contre la méthode que *j'ai dû* employer, ni contre les conclusions auxquelles *j'ai dû* aboutir, on ne manquera pas d'approuver ce témoignage que je me rends [1].

ADOLPHE LANDRY.

1. Je n'ai pas pu répondre à M. Rist sur toute les questions de détail qu'il soulève. Voici cependant un point qui appelle une explication. M. Rist, parlant de cette « liberté de consommation » qu'il y aurait lieu d'instituer, selon moi, dans la société collectiviste, ajoute : « D'ailleurs cette liberté de consommation ne serait que toute relative; en effet — et ici M. Rist me cite — « on diminuerait la « consommation immédiate chaque fois que d'une privation momentanée paraî- « trait devoir résulter pour l'avenir un accroissement plus grand du revenu « social ». Je ne sais pas du tout ce que pourront comprendre ceux qui liront ce passage de M. Rist. En réalité, dans la phrase que rapporte M. Rist, je parle de la nécessité qui s'imposerait à la société collectiviste de s'inquiéter du futur, de « capitaliser », si l'on peut parler ainsi, et j'indique dans quelle mesure il conviendrait qu'elle « capitalisât ». Maintenant en quoi le fait, pour la société collectiviste, de ne pas employer toutes les forces productives disponibles à la satisfaction des besoins immédiats constituerait-il une entrave à la « liberté de consommation », je ne réussis pas à le voir.

ÉTUDES CRITIQUES

ÉTHOLOGIE POLITIQUE

« L'Éthologie politique ou science du caractère national [1], » conçue par Stuart Mill vers 1840, n'a pas fait de grands progrès dans notre pays. Taine, disciple de Stuart Mill, nous a bien présenté, dans l'introduction de son *Histoire de la littérature anglaise*, un véritable traité d'Éthologie politique. Mais quelle qu'ait été chez nous l'influence de Taine, son exemple n'a pas été suivi. Dans notre littérature sociologique on ne trouve aucune œuvre comparable à celle de Lazarus et de Steinthal, aucune *Revue* semblable à leur *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. Pourtant, voici que la psychologie des peuples paraît séduire d'éminents esprits : M. Fouillée écrit une *Psychologie du peuple français* [2] et entreprend une *Esquisse psychologique des peuples européens* [3]; M. Boutmy publie un *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIXe siècle* et des *Éléments d'une psychologie politique du peuple américain* [4]. Quel est, d'après ces travaux, l'état actuel de l'Éthologie politique ?

I

Quelle méthode emploie-t-on pour décrire les caractères nationaux?

1. *Logique*, liv. VI, chap. XI, § 4.
2. Paris, Alcan, 1898, Cf. *La France au point de vue moral.*
3. Voir *Revue Bleue* (1er et 8 février 1902) : Quelques traits psychologiques du caractère italien.
4. Paris, Colin, 1901 et 1902.

Il semble qu'on hésite entre deux méthodes dont l'une, utilisant l'observation des consciences individuelles, peut s'appeler méthode psychologique, tandis que l'autre, remontant des faits sociaux à leurs conditions psychiques, s'appellerait méthode sociologique.

La première paraît être la plus naturelle : puisqu'il s'agit de faire un portrait composite, le plus simple n'est-il pas d'examiner tour à tour le plus grand nombre possible d'individus, d'éliminer leurs dissemblances et de retenir leurs ressemblances? Mais une pareille enquête n'est jamais complète : aussi ses résultats sont-ils toujours inexacts. Ou bien les individus observés se ressemblent beaucoup : on est tenté d'attribuer à la nation tout entière la plupart de leurs tendances; on peint donc un portrait national très concret, très riche en couleurs, mais la définition ne convient pas à tout le défini. Ou bien les sujets observés se ressemblent peu : on doit faire abstraction de la plupart de leurs tendances; en fin de compte il ne reste plus, pour former le caractère national, que les traits les plus généraux de la nature humaine; on n'obtient qu'un schème abstrait : la définition ne convient pas au seul défini. Toute généralisation incorrecte pèche par excès ou par défaut; or, puisque l'enquête ne peut pas être exhaustive, la généralisation ne saurait être correcte.

Pourtant cette méthode est fréquemment employée. La plupart des voyageurs qui nous renseignent sur l'âme des peuples sauvages se bornent à généraliser quelques observations individuelles. Cela suffirait si les peuples sauvages étaient parfaitement homogènes : pour connaître la composition d'un terrain ne suffit-il pas d'étudier quelques échantillons? Mais la question est précisément de savoir si jamais des groupes humains sont aussi homogènes qu'un agrégat de minéraux. Or, une observation attentive révèle toujours l'hétérogénéité. Voilà pourquoi les renseignements fournis par les explorateurs sont si souvent contradictoires : les Touaregs sont loyaux, dit l'un; ils sont perfides, dit l'autre : c'est qu'ils n'ont pas vu les mêmes Touaregs. — Est-ce seulement pour décrire l'âme des sauvages qu'on se contente de cette méthode? Qu'il ait à définir le Saxon du xᵉ siècle ou le Normand du xiᵉ, l'Anglais de 1648 ou le Français de 1789, Taine accumule les observations individuelles [1]. Les sources auxquelles il puise ce sont les *Mémoires*, c'est-à-dire les

1. Voir par ex. *Hist de la litt. angl.*, liv. I, chap. I et II; liv. III, chap. V, etc.; *Origines de la France contemporaine*, Ancien Régime, liv. II, chap. II; liv. IV, chap. II et III; liv. V, chap. III.

ouvrages dans lesquels certains individus confessent leurs voisins et se confessent eux-mêmes. Méthode excellente si l'on veut peindre des portraits individuels; méthode suffisante si l'on veut connaître les idées et les sentiments d'un salon, d'une coterie, peut-être d'une classe; mais de quel droit appliquer à toute une nation des traits observés dans le milieu restreint où se meuvent quelques individus? De même mainte assertion de M. Fouillée sur le caractère des Français ou des Italiens ne paraît être que la généralisation d'observations individuelles : même lorsqu'on n'a pas de raison pour en contester la généralité, on n'a pas de raison pour la reconnaître. Que les Italiens soient doués d'une sexualité précoce et d'une jalousie terrible [1]; que les Français soient à la fois exaltés et railleurs, crédules et sceptiques, routiniers et révolutionnaires [2], c'est possible; s'il s'agissait d'écrire un portrait littéraire, ces propositions seraient acceptables car elles ne manquent pas de vraisemblance; mais une œuvre scientifique exige des démonstrations plus précises. Il est vrai que M. Fouillée joint à ses propres observations celles de plusieurs autorités; mais ces témoignages sont parfois suspects : Kant, qui n'a jamais quitté le nord de l'Allemagne, est-il à consulter sur le caractère italien? Et, d'autre part, on aura beau multiplier les observations : entre le nombre des individus observés et le chiffre total des membres d'une nation, l'écart est trop considérable pour qu'on obtienne de cette manière des résultats satisfaisants.

Une autre méthode est-elle donc concevable? Pour définir un être collectif, ne faut-il pas connaître les individus dont il est la collection? Ce n'est pas nécessaire : on peut examiner ses œuvres; on peut remonter jusqu'au caractère national en partant de ses produits sociaux, les institutions. Sachant comment un peuple s'habille ou se nourrit, travaille ou s'amuse; connaissant ses lois ou sa religion et le degré de son obéissance à la religion et aux lois, nous pourrons retrouver son âme. M. Fouillée cite, par exemple, l'exposé des motifs d'une loi française : « Le gouvernement provisoire de la République, convaincu que la grandeur d'âme est la suprême politique, que chaque révolution opérée par le peuple français doit au monde la consécration d'une vérité philosophique de plus, etc. [3] ». S'il était prouvé que de tels considérants ne sont pas exceptionnels en France

1. *Revue bleue*, 1er fév. 1902, p. 129 b, 130 a.
2. *La France au point vue moral*, p. 6.
3. *Psychol. du peuple français*, p. 205, note.

et sont rares à l'étranger, on aurait le droit de conclure qu'ils révèlent un trait curieux du caractère français : la sentimentalité. Au lieu de synthétiser dans une formule générale un certain nombre de cas particuliers, nous pouvons donc aller, par régression, des effets collectifs à la cause collective; à la méthode psychologique on peut substituer une méthode sociologique.

A première vue, nous ne rencontrons cette méthode ni chez M. Fouillée ni chez M. Boutmy. Ces deux auteurs semblent au contraire adopter une méthode progressive : étant donnés tel climat, tels éléments, telles races, la nation doit avoir tel caractère; étant donné ce caractère, elle doit posséder telles institutions. M. Fouillée décrit les races européennes (livre Ier), le caractère des Gaulois, le caractère des Francs (livre II), avant d'arriver au caractère français (livre III); et il étudie le caractère français en lui-même (chap. Ier avant de le retrouver dans la langue, la religion, la philosophie, la politique, la littérature et les arts (chap. II à V). M. Boutmy, de même, décrit le milieu physique (1re partie) et le « milieu humain » (2e partie) dans lequel vivent les Anglais avant d'arriver à leur caractère (3e partie) et il étudie ce caractère en lui-même avant de le retrouver dans les institutions politiques (4e et 5e parties). Mais le plan des deux livres suit-il la marche des deux esprits? N'est-ce pas en observant les institutions qu'on devine les aspirations d'un peuple? L'ordre d'exposition est synthétique : les causes développent leurs effets sous les yeux du lecteur. Mais il serait surprenant qu'elles se fussent présentées avant leurs effets aux yeux de l'auteur. Malgré l'apparence, c'est donc une méthode analytique qui est suivie d'une manière intermittente par M. Fouillée, d'une manière constante par M. Boutmy.

Soit par exemple l'état de la religion en France : M. Fouillée remarque qu'elle a pris surtout la forme d'une religion sociale et « d'une morale sociale [1] » : c'est que l'instinct social est plus développé chez nous que chez d'autres. Soient nos institutions politiques : nous chargeons l'État d'une foule d'attributions; nous avons foi dans sa toute-puissance [2] : c'est encore parce que l'instinct social prévaut dans notre âme sur le goût de l'activité individuelle. — En Angleterre, dit M. Boutmy, la religion n'est faite ni pour apaiser les souffrances ni pour procurer des joies mystiques, mais pour fournir

1. *Psych. du peuple français*, p. 201.
2. *Id.*, p. 204.

une règle à la volonté [1] : c'est que l'action est le premier besoin de l'Anglais. La famille est composée d'une sorte de monarque absolu, le père, et de sujets, les enfants, qui ne devront, dans la vie, compter que sur eux-mêmes : l'initiative est encouragée chez les enfants comme chez le père [2] : la famille, comme la religion, est faite pour favoriser l'activité. Les institutions politiques n'ont pas d'autre but. Pourquoi les Anglais montrent-ils à la fois si peu de goût pour l'égalité et tant de goût pour la liberté? S'ils ne réclament pas l'égalité, c'est qu'à leur avis la distinction des classes, en divisant le travail, en augmente la fécondité [3]. S'ils réclament la liberté, c'est que sans elle on ne peut agir [4]. Ils agissent. Leur activité empiète sur le domaine de l'État; ce sont des individus qui se chargent, sans investiture officielle, des fonctions publiques : si bien que les pouvoirs de l'État sont en fait très restreints bien qu'en droit ils n'aient pas de limites [5]. En revanche, cet État, réduit à l'impuissance vis-à-vis de ses sujets, doit être tout-puissant vis-à-vis des étrangers; sa force et son arrogance à l'extérieur, comme sa faiblesse et son effacement à l'intérieur, sont destinées à étendre le domaine dans lequel se déploiera l'activité de ses sujets. — Autre exemple. Les Anglais ont inventé le gouvernement parlementaire, leur véritable souverain c'est la majorité de la Chambre des communes. Pourquoi ont-ils donc conservé leur souverain apparent, le roi? Les raisons sont nombreuses. Mais l'une des plus importantes c'est que les Anglais ne savent pas abstraire. Une république, c'est une abstraction. Le gouvernement d'un peuple par une assemblée, ce n'est pas chose facile à représenter par images concrètes. Voilà pourquoi ils conservent, à côté de leur souverain réel mais abstrait un roi fictif mais visible [6]. C'est pour la même raison que ce peuple, sans avoir à redouter le césarisme, pratique « l'androlâtrie » [7]; il ne sait pas s'enthousiasmer pour un idéal abstrait, mais il lui faut une idole de chair, un Cromwell, un Palmerston, un Chamberlain. Examinez d'un autre biais les institutions politiques et vous arriverez à la même conclusion : les lois anglaises ne sont pas universelles comme les nôtres; elles

1. *Psych. du peuple anglais*, p. 76.
2. P. 309-317.
3. P. 194.
4. P. 181 et 199.
5. V. 5e partie, chap. II. Conclusion (p. 413).
6. P. 261-266.
7. P. 228.

règlent des cas particuliers, des espèces; elles ne forment pas un code systématique posant d'abord un principe général et déduisant ensuite tous ses corollaires; elles forment une collection de textes confus, enchevêtrés et parfois incohérents [1]. C'est que le législateur ne s'est pas donné la peine de formuler des idées générales; il se représente les cas particuliers sous leur aspect concret; il ne sait pas abstraire. Le même trait est révélé par la philosophie : si l'empirisme est la doctrine favorite des philosophes anglais, c'est que les Anglais naissent empiristes; c'est que leur esprit, habitué à l'observation concrète, ne dépasse pas les cas particuliers, ne recherche pas les idées générales. Tout à l'heure c'était la volonté, c'est maintenant l'intelligence anglaise que les institutions nous aident à connaître.

Elles nous aident à connaître le caractère américain. Jusqu'à ces derniers temps, les préoccupations philosophiques, scientifiques, artistiques n'étaient pas vives en Amérique [2] : pourquoi? Parce que les soucis économiques y sont prépondérants. Mais la vie religieuse est assez intense dans le même pays [3]. Il ne faut pas s'en étonner : ce n'est pas la première fois qu'on remarque l'alliance des besoins économiques et du besoin religieux : la religion présente un idéal tout fait aux hommes qui n'ont pas le temps de se forger eux-mêmes leur idéal. Par exemple, cette religion ne doit pas exiger de ses fidèles des discussions théologiques; cette religion doit être une morale plutôt qu'un dogme [4] : or, c'est le cas en Amérique. La politique elle-même n'intéresse pas les Américains : ils ne voient guère dans l'État qu'un obstacle à l'activité économique. Aussi prennent-ils toutes sortes de précautions pour limiter la puissance de l'État. Nulle part les objections de Rousseau à la théorie de la séparation des pouvoirs ne seraient plus justifiées : « après avoir démembré le corps social... ils rassemblent les pièces on ne sait comment [5] ». Le Président et le Parlement sont des espèces de souverains indépendants, mais par cela même qu'il y a deux souverains [6] aucun n'est tout-puissant, et le dernier mot aux États-Unis, n'est prononcé ni par le Président ni par le Parlement : il est dit par la

1. P. 238 et 299.
2. P. 264.
3. P. 264; v. tout le chapitre, notamment p. 291.
4. P. 301.
5. *Contrat social*, liv. II, chap. II.
6. P. 162 et suiv.

cour suprême; c'est un tribunal qui possède la plus haute autorité politique. De même, dans les États, le gouverneur et la législature sont deux souverains indépendants, mais le véritable souverain c'est le peuple qui élit directement gouverneur et législature et leur impose des ministres de son choix[1]. Les organes de la vie politique sont faits pour s'entre-choquer et se contrecarrer; tout ensemble combiné pour que la machine ne fonctionne pas; en réalité tout est combiné pour que l'État n'entrave pas l'activité des citoyens. Les institutions politiques des États-Unis prouvent que les Américains se soucient aussi peu de la politique que de la philosophie : leur besoin principal, leur besoin exclusif est d'ordre économique. Ces quelques exemples suffisent pour illustrer la méthode que nous appelons sociologique : de même que l'Éthologie individuelle découvre le caractère d'un homme en observant ses paroles, ses actions, les manifestations extérieures de ses tendances intimes, de même l'Éthologie politique découvre le caractère d'un peuple en observant ses institutions, produits sociaux de ses tendances collectives.

A cette méthode on peut objecter que les institutions d'un peuple ne sont pas toujours son œuvre. C'est une élite qui impose à la masse ses conceptions et ses volontés. Les institutions politiques de l'Angleterre ne prouvent pas que le peuple anglais aime la liberté, mais — comme l'a montré M. Boutmy lui-même[2] — que l'aristocratie anglaise a su prendre des précautions contre l'arbitraire royal. De même n'est-il pas imprudent de chercher dans une littérature l'inspiration d'un « esprit français » ou d'un « génie latin », dans l'architecture du Parthénon celle d'un « génie grec »[3]? De quel droit concevons-nous l'intelligence des Athéniens sur le modèle de celle de Phidias, celle des Romains d'après Virgile, celle des Anglais d'après Shakespeare? Les institutions sociales sont l'œuvre d'une minorité, souvent l'œuvre d'un individu : c'est donc le caractère d'un individu, le caractère d'une minorité qu'elles nous révèlent, ce n'est jamais le caractère national. — De cette objection nous retiendrons que toutes les institutions ne traduisent pas fidèlement l'esprit d'une nation. Mais n'est-il pas possible de faire un choix? Certaines institutions n'ont pu s'établir sans le consentement de la nation

1. 170 et suiv.
2. V. Le *Développement de la Constitution et de la politique en Angleterre.*
3. Voir mainte *Histoire de la littérature française*: le *Génie latin* de G. Michaut et le livre de M. Boutmy : *le Panthéon et le génie grec.*

presque entière; certaines lui sont imposées; d'autres sont fondées à son insu : l'Éthologie politique ne doit tenir compte que des premières. C'est ainsi qu'en général l'art et la littérature, abstraction faite de leurs formes populaires, renseignent moins exactement sur le caractère d'une nation que sa constitution politique, la constitution politique moins que les coutumes domestiques, les coutumes domestiques moins que la vie économique et que la vie religieuse. En un mot les institutions sont d'autant plus précieuses, à notre point de vue, qu'elles sont plus populaires. Aussi la hiérarchie que nous venons d'établir n'est-elle pas immuable. Dans les sociétés où l'unanimité religieuse est détruite, les institutions religieuses ne nous donnent sur le caractère national qu'un renseignement négatif. Et d'autre part les institutions politiques nous fournissent des indications de grande valeur dans les sociétés démocratiques. Encore faut-il s'assurer que les institutions, si populaires qu'elles soient en apparence, ne rencontrent pas dans le peuple une résistance anormale : une loi votée par la majorité des représentants du peuple n'exprime pas un trait du caractère national si l'on ne réussit pas à l'appliquer. A l'étude des institutions il faut donc joindre, pour retrouver l'âme populaire, l'examen de toutes les statistiques qui nous disent dans quelle mesure telle coutume est pratiquée, telle loi observée. Mais l'examen des statistiques c'est encore un procédé qui appartient à la méthode sociologique plus qu'à la méthode psychologique. L'objection que nous avons prévue n'est donc pas décisive.

Une autre objection pourrait nous être adressée : les institutions, nous dirait-on, ne révèlent nullement le caractère national; elles sont l'œuvre de causes physiques ou de causes sociologiques mais non de causes psychologiques. Si notre gouvernement est démocratique, ce n'est pas que nous soyons amoureux de la liberté et de l'égalité, c'est, disent-les uns, que nous avons le crâne court et les cheveux noirs; c'est, disent les autres, que la population de notre pays est dense et homogène. — Mais, en admettant que les causes psychologiques soient inefficaces, les causes physiques et sociales ont leur retentissement dans les consciences; si le caractère national n'est pas l'auteur des institutions, s'il est comme elles le produit d'autres facteurs, entre elles et lui il y a corrélation : connaissant les institutions nous pouvons deviner le caractère. Ainsi s'évanouit la seconde objection que nous pouvions prévoir.

Est-ce à dire que la méthode sociologique se suffise à elle-même?

Du moins ses résultats peuvent-ils être contrôlés par la méthode psychologique. Si l'examen des institutions anglaises nous faisait concevoir un type d'Anglais très différent des individus que nous pouvons observer en Angleterre, nous mettrions en doute la valeur de notre analyse. Les deux méthodes doivent donc être employées. En fait, elles sont toutes deux employées par M. Boutmy comme par M. Fouillée. Quand, pour montrer jusqu'où peut aller l'inhumanité des Anglais, M. Boutmy rappelle la scène d'anthropophagie tolérée par le lieutenant Jameson [1], c'est une observation individuelle qu'il utilise. Mais ce cas particulier n'aurait à nos yeux aucune valeur si l'inhumanité anglaise n'était déduite de faits plus généraux. Si suggestif qu'il soit, un fait particulier n'est pas un fait typique s'il ne résulte pas du jeu normal d'une institution. Pour décrire un caractère national il est donc légitime d'amonceler les observations individuelles, mais elles ne servent qu'à vérifier les inductions fondées sur l'observation sociologique.

Depuis l'époque où Taine écrivait son *Histoire de la littérature anglaise*, l'Éthologie politique a modifié sa méthode. Elle attache moins d'importance aux documents psychologiques, aux autobiographies ou « autopsychographies » individuelles. Elle attache plus d'importance aux documents sociologiques, aux institutions; et parmi les institutions elle tend à choisir celles qui tiennent le plus au cœur des peuples. Elle fera des progrès d'autant plus rapides qu'elle subordonnera plus franchement la méthode psychologique à la méthode sociologique.

II

Quelle que soit la méthode de l'Éthologie politique, comment sont constitués les caractères qu'elle décrit? De quels éléments sont-ils composés? Comment ces éléments sont-ils associés?

Selon Taine, les caractères nationaux varient selon la forme des perceptions, des idées et des volitions. Et toutes les combinaisons possibles de ces éléments peuvent donner naissance à des caractères. Si vous voulez saisir l'ensemble des variétés historiques, dit-il, considérez d'avance une âme humaine en général, avec ses deux ou trois facultés fondamentales, et dans cet abrégé vous apercevrez les

1. *Psych. du peuple anglais*, p. 157.

principales formes qu'elle peut présenter. Après tout, cette sorte de tableau idéal... n'est guère complexe, et on voit assez vite les limites du cadre où les civilisations... sont forcées de se renfermer. Qu'y a-t-il, au point de départ, dans l'homme? Des images, ou *représentations* des objets.... Ceci est la matière du reste, et le développement de cette matière est double, spéculatif ou pratique, selon que ces représentations aboutissent à une *conception générale* ou à une *résolution active*. Voilà tout l'homme en raccourci [1] .... Les représentations sont nettes ou confuses ; les idées générales sont sèches ou colorées; les résolutions sont brusques ou retardées, durables ou éphémères. En tenant compte de ces distinctions, voici le tableau des combinaisons psychologiques qui peuvent constituer des caractères :

Représentations nettes.	Peu d'idées générales.	Peu de résolutions.		1
. . . . .	. . . . .	Résolutions brusques.	éphémères.	2
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	3
. . . . .	. . . . .	. . . . . retardées.	éphémères.	4
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	5
. . . . .	Idées générales sèches.	Peu de résolutions.		6
. . . . .	. . . . .	Résolutions brusques.	éphémères.	7
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	8
. . . . .	. . . . .	. . . . . retardées.	éphémères.	9
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	10
. . . . .	Idées générales colorées.	Peu de résolutions.		11
. . . . .	. . . . .	Résolutions brusques.	éphémères.	12
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	13
. . . . .	. . . . .	. . . . . retardées.	éphémères.	14
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables	15
Représentations confuses.	Peu d'idées générales.	Peu de résolutions.		16
. . . . .	. . . . .	Résolutions brusques.	éphémères.	17
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	18
. . . . .	. . . . .	. . . . . retardées.	éphémères.	19
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	20
. . . . .	Idées générales sèches.	Peu de résolutions.		21
. . . . .	. . . . .	. . . . . brusques.	éphémères.	22
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	23
. . . . .	. . . . .	. . . . . retardées.	éphémères.	24
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	25
. . . . .	Idées générales colorées.	Peu de résolutions.		26
. . . . .	. . . . .	Résolutions brusques.	éphémères.	27
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	28
. . . . .	. . . . .	. . . . . retardées.	éphémères.	29
. . . . .	. . . . .	. . . . .	durables.	30

Ce tableau nous suggère deux remarques : pour classer les caractères, Taine fait abstraction du contenu de l'esprit; il ne tient compte que des propriétés extrinsèques de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. A-t-il raison? La nature des objets perçus, conçus et voulus n'est-elle pas aussi intéressante que la manière dont nous percevons, concevons et voulons? voilà notre première

1. *Hist. de la litt. angl.*, t. I, p. XVIII.

remarque. Et voici la seconde : Taine établit *a priori* la liste des combinaisons psychiques logiquement concevables : mais toutes ces combinaisons sont-elles réalisées ou même réalisables? les caractères sont-ils formés par la juxtaposition fortuite de tendances quelconques? ou au contraire les tendances pour s'associer doivent-elles avoir les unes pour les autres des affinités électives et exclusives? En d'autres termes, Taine a-t-il noté les éléments les plus importants du caractère national? a-t-il indiqué les lois de leur combinaison?

On n'a pas signalé les éléments les plus importants d'un caractère quand on a constaté que les perceptions sont nettes, les idées sèches et les résolutions brusques. Deux peuples ayant une égale acuité de vision auront un caractère différent si leurs yeux contemplent une nature différente : le montagnard n'a pas l'âme du marin. Mais c'est surtout la matière de la vie affective qu'on n'a pas le droit de négliger : il ne suffit pas de savoir à quel moment la volonté entre en jeu et combien de temps elle agit, il faut savoir à propos de quoi elle agit. La même douleur, la même espérance sollicite l'activité de l'un mais laisse l'autre indifférent. La satisfaction des besoins physiques remplit la vie d'un peuple tandis qu'il reste au peuple voisin des loisirs. « A mesure que l'homme se dégage de plus en plus de la bête, la tyrannie des besoins nutritifs s'atténue et les besoins d'ordre supérieur peuvent s'épanouir[1] ». Cette formule, qui résume le dernier livre de M. Letourneau, sa *Psychologie ethnique*, synthétise un grand nombre de faits : il est donc impossible, quand on décrit un caractère national, de négliger l'objet des désirs habituels pour n'en considérer que la durée ou l'impétuosité. Quelle est la tendance prépondérante? par quels moyens est-elle satisfaite? Voilà pour l'éthologie politique des problèmes importants : il faut donc ajouter des numéros à la liste des éléments du caractère que Taine avait dressée.

Cette nécessité est comprise par M. Fouillée et par M. Boutmy : ils prennent en considération la matière de la vie mentale. Voyez quel est, d'après M. Fouillée, le caractère du Français et quel est celui de l'Italien. Le Français est doué d'une sensibilité facilement excitable; il aime le plaisir; il est gai et insouciant; mais il a besoin de faire partager sa joie : il est sociable. Sa volonté est explosive mais peu tenace. Son intelligence est prime-sautière mais superficielle; elle est

1. P. 79.

éprise de clarté et d'abstraction; faute d'attention elle ne sait pas observer et ses perceptions sont peu distinctes; l'imagination ne reproduit pas avec intensité les sensations; la mémoire « oublie tout », mais l'esprit se plaît aux idées générales[1]. Chez les Italiens, nous trouvons une sensibilité vive : l'Italien est tempérant mais possède une sexualité précoce et jalouse. Un goût prononcé pour l'ornementation, pour la musique, pour l'art en général. Une intelligence portée à la contemplation du monde sensible, habituée à l'observation : l'Italien est positiviste de nature, tout en idéalisant « l'expression, les formes, les sons, les paroles; car c'est un positiviste artiste ». Une mémoire « longue et tenace »; l'esprit avisé mais indifférent aux idées générales et au raisonnement déductif. Enfin une volonté énergique et patiente mais individualiste et égocentrique sinon égoïste[2].

Reportons-nous au tableau dressé d'après la théorie de Taine : le caractère français rentre dans la vingt-deuxième catégorie (perceptions confuses, idées sèches, résolutions brusques et éphémères), le caractère italien dans la quinzième (perceptions nettes, idées colorées, résolutions retardées et durables). Mais tous les traits importants de ces deux caractères sont-ils contenus dans ces schèmes abstraits? On n'y voit figurer ni la sociabilité ni l'esprit systématique des Français, ni la jalousie sexuelle, ni le goût esthétique, ni l'égocentrisme des Italiens : pourtant aux yeux de M. Fouillée ces tendances sont caractéristiques; sa description réintègre des éléments que la théorie de Taine tendait à exclure.

De même, M. Boutmy attribue aux Anglais les facultés qui sont réunies dans la vingtième combinaison de notre tableau : représentations confuses, peu d'idées générales, résolutions retardées et persévérantes. Mais il ne fait pas tenir en quatre mots le caractère britannique : le goût de l'effort pour l'effort et la recherche du confort par l'effort, l'orgueil et la franchise, l'insociabilité poussée parfois jusqu'à la cruauté, l'individualisme tempéré par le dévouement aux causes impersonnelles, l'esprit d'aventure joint à l'esprit conservateur, voilà des traits importants que notre schéma ne laissait pas soupçonner. Ici encore, à la forme extérieure de l'intelligence et de volonté il faut joindre la matière qu'elles mettent en œuvre; au degré de clarté, au degré d'abstraction des représentations il faut

1. *Psych. du peuple français*, liv. III, chap. Ier.
2. *Revue bleue*, 8 fév. 1902, p. 165, 166.

joindre la nature de leur objet (le fait que les Anglais sont plus habitués à la réflexion intérieure qu'à la contemplation du monde extérieur n'est pas indifférent); à la lenteur et à la durée des résolutions il faut joindre la direction du désir (le fait que les Anglais aiment l'effort pour l'effort plus que l'effort pour le succès, l'effort pour le succès personnel plus que l'effort pour le bonheur d'autrui n'est pas non plus à négliger). Ces considérations sont si importantes aux yeux de M. Boutmy que lorsqu'il décrit le caractère des américains, il laisse entièrement de côté la question de savoir si leurs perceptions sont nettes ou confuses, leurs concepts rares ou nombreux, leurs résolutions brusques ou lentes, provisoires ou persistantes : il ne recherche qu'une chose : quel est leur principal désir? Ce qui importe c'est moins la forme de la vie mentale que sa matière. La première des lacunes que nous reprochions à la théorie de Taine est comblée par M. Boutmy comme par M. Fouillée.

En est-il de même pour la seconde? Taine énumère les éléments qui peuvent constituer un caractère sans chercher quelles sont les lois de leur combinaison : nos auteurs ont-ils résolu cette question? A vrai dire ils ne l'énoncent pas en termes explicites. Mais leurs descriptions permettent de savoir comment ils conçoivent la combinaison des éléments éthologiques. Cette combinaison peut être soit la juxtaposition pure et simple des tendances, soit leur coordination logique. Dans le premier cas, le caractère est composé d'éléments quelconques; c'est le hasard, ce sont les causes extérieures qui accouplent les tendances; le caractère est formé par la superposition de plusieurs couches psychologiques aussi étrangères les unes aux autres que les roches éruptives et les alluvions qui les recouvrent; nul besoin d'énoncer les lois qui président à ces combinaisons : il suffit de noter l'ordre et la date des dépôts successifs. Dans le second cas, le caractère est composé de certains éléments à l'exclusion de certains autres; ce n'est pas le hasard, ce ne sont pas les circonstances extérieures qui assemblent les tendances : elles s'attirent ou se repoussent suivant leurs affinités; elles n'entrent dans la combinaison que lorsqu'elles ne contrarient pas la tendance fondamentale : il faut donc chercher suivant quelles lois se manifestent affinités et répulsions. M. Fouillée et M. Boutmy conçoivent-ils les caractères nationaux comme des agrégats de tendances juxtaposées ou comme des synthèses de tendances coordonnées?

Les caractères décrits par M. Fouillée paraissent formés par

simple juxtaposition. Sans doute, le caractère français possède une dominante : l'amour du rationnel. C'est ce trait intellectuel qui explique l'orientation de notre sensibilité, notre sociabilité; les idées générales sont des idées généreuses; si nous aimons autrui, si nous aimons l'humanité, c'est que notre intelligence sait concevoir l'idée générale d'homme. Mais existe-t-il un lien entre la faiblesse de notre attention, celle de notre mémoire et celle de notre imagination? entre ces défauts intellectuels et l'excitabilité de notre sensibilité ou la brusquerie de nos résolutions? entre tous ces traits et notre amour pour la raison? Existe-t-il un lien entre la sexualité des Italiens et leur sens esthétique? entre la ténacité de leur mémoire et leur défiance vis-à-vis d'autrui? M. Fouillée ne le cherche pas. Sauf exceptions, il nous représente donc les caractères nationaux comme des faisceaux de tendances sans qu'on sache si ces tendances ne jurent pas d'être accouplées.

Au contraire, M. Boutmy s'attache à prouver que les éléments constitutifs du caractère national forment un tout systématique. Ce n'est pas par hasard que les Anglais ont à la fois des sensations confuses, des concepts rares et des résolutions lentes. Mais c'est précisément parce que leurs sensations sont confuses qu'ils n'acquièrent que de rares idées générales : c'est le brouillard de leur pays qui leur interdit toute vue d'ensemble. De même, c'est parce qu'ils sont pour ainsi dire isolés du monde extérieur que le monde intérieur prend à leurs yeux tant d'importance : de là leur goût pour la réflexion et l'activité réfléchie, de là leur goût pour l'effort conscient et voulu. Ce n'est pas tout : c'est encore parce que les sensations sont obtuses que les réactions sont lentes et les résolutions retardées. Et c'est parce qu'elles mûrissent avant d'éclater que les décisions sont durables. Puis, ces qualités de l'intelligence et de la volonté étant ainsi déduites de la nature des sensations, nous pouvons en déduire d'autres traits psychologiques. Le goût de l'action ôte à l'Anglais le loisir de s'attarder dans les raffinements de la passion : en amour, il va droit au but, sans subtilités ni détours[1]. Le goût de l'action explique l'inhumanité des Anglais : « ils se voient toujours agissants[2] »; il ne leur reste plus d'attention pour les effets de leurs actes sur la sensibilité d'autrui. Que si cependant l'Anglais oublie son moi pour collaborer à une œuvre imperson-

1. P. 154.
2. P. 158.

nelle, c'est qu'il trouve dans cette collaboration une occasion d'agir ou dans la société d'autrui un moyen de renforcer son action [1]. On peut dire que le caractère anglais est incompatible avec toute disposition psychologique défavorable à l'activité; une faculté n'a le droit d'entrer dans l'âme anglaise qu'à la condition de ne pas entraver l'effort volontaire, et elle y entrera d'autant plus aisément qu'elle favorisera davantage l'effort volontaire.

Le caractère américain n'est pas l'exacte copie du caractère anglais. Mais, selon M. Boutmy, il présente autant de cohésion que le caractère anglais. Les éléments qui composent la nation américaine sont disparates : aux puritains austères qui ont fondé les premières colonies se sont joints d'abord des hommes entreprenants et énergiques, puis, après 1860, une foule d'individus de toutes races et de tous tempéraments, tous les aventuriers, toutes les épaves du vieux monde. Mais ces êtres si divers se ressemblent par un trait : ils ont quitté le vieux monde pour conquérir le nouveau, c'est cette conquête économique d'un continent qui est leur objectif commun; et c'est ce désir commun qui explique tous les autres aspects du caractère américain [2]. De là vient que leur intelligence se tourne vers l'avenir plutôt que vers le passé; depuis cent ans, les États-Unis ont une histoire, une tradition : pourtant c'est l'avenir qui les préoccupe; la mission qu'ils se sont imposée les oblige à regarder non pas derrière eux mais devant. De là vient la nuance spéciale de leur patriotisme. De là vient leur goût pour l'initiative individuelle, pour la liberté, pour tout ce qui n'entrave ni l'initiative ni la liberté. Enfin de leurs libres efforts pour conquérir et exploiter leur continent naît leur confiance en eux-mêmes et leur optimisme. Tous les traits de ce caractère dérivent les uns des autres; comme le caractère anglais, le caractère américain est, selon M. Boutmy, un système de tendances logiquement coordonnées.

Voilà deux espèces de caractères : comment expliquer leurs diffédifférences? Faut-il croire que réellement certains caractères nationaux sont constitués par des éléments disparates et simplement juxtaposés, tandis que d'autres seraient des combinaisons d'éléments profondément unifiés? Cela reviendrait à dire que certains peuples ont un caractère tandis que d'autres n'en ont pas. Car un caractère, au sens étymologique du terme, c'est l'empreinte originale à laquelle

1. P. 167.
2. P. 26.

un être reconnaît ce qui est sien; mais une âme composée d'éléments juxtaposés ne possède rien en propre; c'est seulement quand elle met sa marque sur tous les matériaux dont elle dispose, quand elle les soumet à une élaboration originale, quand elle les combine au lieu de les juxtaposer, qu'elle a vraiment un caractère. Dirons-nous donc que les Anglais et les Américains ont un caractère tandis que les Français et les Italiens n'en ont pas? Mais cette conséquence ne serait conforme ni aux idées de M. Fouillée ni à la vérité. La différence des deux portraits ne vient donc pas des modèles.

C'est qu'elle vient des peintres. En effet, M. Boutmy dans ses descriptions ne suit aucun ordre *a priori* : il étudie le caractère national pour lui-même, s'efforce d'en dégager le trait essentiel, puis cherche comment les autres traits se groupent autour du premier. Sans nier que des influences extérieures puissent ajouter au caractère primitif des traits qui n'en dérivent pas logiquement, il constate que tout au moins les éléments principaux du caractère originel ne se contredisent pas mais s'impliquent réciproquement. Au contraire, M. Fouillée suit dans ses descriptions un ordre imposé d'avance par des considérations étrangères à son sujet. Bien qu'il ne soit pas de ces philosophes qui séparent les unes des autres les facultés de l'âme par des frontières infranchissables, M. Fouillée est philosophe et connaît la distinction des facultés de l'âme; au lieu de considérer chaque caractère dans son unité originale, il est préoccupé d'analyser tour à tour la sensibilité, l'intelligence et la volonté des Italiens ou des Français : il en résulte qu'il découpe les caractères nationaux en tranches distinctes et, sauf exceptions, ne met pas en lumière les rapports qui unissent les diverses facultés d'une même âme nationale.

Pourtant il serait aisé de reprendre ses descriptions et de montrer ces rapports. Si les Français sont sociables est-ce seulement parce qu'ils aiment les idées générales c'est-à-dire généreuses? Nous ne voulons pas nier qu'un tel lien unisse leur esprit et leur cœur, mais est-ce le seul? La vie sociale est faite de concessions réciproques; on ne se fait volontiers des concessions que lorsqu'on ne s'est pas violemment querellé ou lorsqu'on a oublié les querelles passées; un peuple disposé à oublier, comme le peuple français, est donc mieux fait pour la vie sociale qu'un peuple trop disposé à se souvenir, comme le peuple italien. Entre le type mnémonique et les inclinations égoïstes ou altruistes existe donc un rapport logique :

M. Fouillée nous montre d'une part une mémoire faible et des habitudes altruistes, d'autre part une mémoire « impitoyable » et des habitudes égoïstes : mais c'est précisément parce que la mémoire est faible que dans un cas l'altruisme se développe; c'est précisément parce qu'elle n'oublie rien que la solidarité, dans l'autre cas, est rare. De même un rapport existe entre le type mnémonique et le type volontaire. Une réaction ne peut se produire à une échéance éloignée de l'excitation que si le souvenir de l'excitation demeure : la volonté ne pourra donc être lentement émue que dans un esprit doué d'une mémoire tenace; voilà pourquoi la volonté est explosive chez les Français dont la mémoire est moins bonne tandis qu'elle ne l'est pas chez les Italiens dont la mémoire est meilleure. De même encore un rapport existe entre les qualités de l'imagination et celles de la volonté : une volonté ne peut persévérer dans ses desseins que si l'imagination continue à lui représenter sous des couleurs vives l'idéal qu'elle veut réaliser : voilà pourquoi la volonté est moins persévérante chez le Français dont la mémoire et l'imagination sont médiocres que chez l'Italien dont la mémoire et l'imagination sont assez bonnes. Concluons donc que, si tous les traits d'un caractère national ne se ramènent pas à un trait primordial, on peut toujours retrouver un noyau de tendances psychologiques coordonnées autour d'une tendance essentielle. Tous les peuples n'ont peut-être pas un caractère : ne nous disait-on pas récemment que c'est le cas du peuple russe[1]? Ceux qui possèdent un caractère peuvent avoir en outre un masque psychologique appliqué sur leur âme sans lui être logiquement uni; ils peuvent juxtaposer à leurs inclinations fondamentales des besoins empruntés. Mais les tendances qui constituent leur véritable caractère sont sinon logiquement dérivées d'une même disposition primordiale, sinon réciproquement dépendantes les unes des autres, du moins telles qu'elles ne se combattent pas mutuellement et ne s'excluent pas logiquement.

La liste des caractères nationaux que nous avons dressée d'après Taine paraîtrait aujourd'hui trop courte et trop longue. Trop courte, car elle nous forcerait de réunir sous la même rubrique des caractères très différents; chacune des espèces qu'elle contient devrait être subdivisée en cinq ou six variétés d'après la nature du besoin prédominant. Trop longue, car elle associe *a priori* des éléments

1. Ossip-Lourié. *La philosophie russe contemporaine.*

dont l'expérience révèle l'incompatibilité. Et plus on étudiera de caractères nationaux, plus on sera capable de déterminer les combinaisons éthologiques réellement possibles. Peut-être en même temps découvrira-t-on la tendance fondamentale de ces caractères. Pour l'instant, l'hésitation est permise. M. Fouillée affirme que « ce qu'il y a de plus fondamental dans le caractère national, c'est la volonté [1] ». Sans hasarder de proposition générale, M. Boutmy rattache tous les traits du caractère anglais à un phénomène intellectuel, la représentation, tous les traits du caractère américain à un phénomène affectif, le besoin économique. Il faudra chercher si la clef du caractre national se trouve dans la sensibilité, dans l'intelligence ou dans la volonté. La question n'est pas résolue.

III

Après avoir décrit les caractères nationaux, il faut les expliquer. Quelles causes les forment et les transforment? Ces causes sont-elles d'ordre physique, physiologique, historique ou moral? Est-ce le milieu, la race, la suite des événements, la volonté des hommes qui produit et qui modifie le caractère des peuples?

Peut-être est-il imprudent de choisir l'une de ces causes à l'exclusion des autres : toutes concourent à produire l'effet, mais aucune n'y suffit. Telle était l'opinion de Taine puisqu'il recherchait non seulement les causes physiques mais les causes historiques des civilisations; telle semble être aussi l'opinion de MM. Fouillée et Boutmy.

M. Fouillée paraît avoir pris en haine les explications unilatérales. Il rejette la théorie des anthroposociologues qui mesurent la valeur intellectuelle et morale d'un peuple à la dimension moyenne des crânes. Et cependant il n'hésite pas à dire que si les Français aiment la raison, c'est qu'on rencontre parmi eux une majorité de « crânes larges, avec de remarquables proportions frontales [2] ». L'explication physiologique est insuffisante, mais, sans elle, toute explication serait incomplète : « la physiologie des peuples est la première base de leur psychologie [3] ». Aussi M. Fouillée, quand il

1. *Psych. du peuple français*, p. 17.
2. *La France au point de vue moral*, p. 6.
3. *Psychol. du peuple français*, p. 18.

veut rendre compte d'un trait de caractère, en signale-t-il successivement les diverses causes : pourquoi les Italiens sont-ils à la fois impulsifs et calculateurs? Cela tient à leur tempérament nervo-bilieux [1] : cause physiologique; cela tient à leur imagination « intense et rapide » [2] : cause psychologique; cela tient à la « barbarie civilisée de la Renaissance [3] : cause historique. Pourquoi l'individu, dans les peuples latins, éprouve-t-il le besoin de faire constamment appel à l'État? Sur cette question, M. Fouillée n'adopte à aucun degré la thèse anthroposociologique : le « socialisme latin » ne doit pas être imputé à la dimension de notre crâne et à la couleur de nos cheveux. Mais le milieu physique concourt avec les contingences historiques pour produire ce résultat. Ce sont « les excès séculaires de l'autorité royale » qui ont habitué les Français à l'idée de l'omnipotence de l'État : voilà la cause historique. Et « l'autorité royale fut elle-même imposée au pays... par la situation géographique [4] » : voilà la cause physique. De même encore, « certaines supériorités attribuées aux *races* du Nord peuvent s'expliquer par le double effet du climat (cause physique) et d'une civilisation plus tardive (cause historique). Ces deux causes tendent également à produire une sélection d'hommes plus forts [5] » tandis que les peuples du Midi ont été victimes à la fois de leur « climat trop clément » et de leur civilisation trop hâtive. Ces exemples suffisent à montrer la complexité des explications proposées par M. Fouillée.

Cette complexité des causes laisse parfois l'esprit dans l'indécision. On admet volontiers que les théories unilatérales sont des théories incomplètes, mais l'intérêt de ces théories consiste à marquer fortement la prépondérance d'une espèce de causes. Au contraire, on ne voit pas toujours quelle est, au yeux de M. Fouillée, la cause prépondérante. Sans doute il nous dit qu'il est « bien plus important » de considérer le milieu intellectuel et moral que le tempérament et le « milieu physique » [6]. Mais, dans d'autres passages, n'est-ce pas aux causes physiques qu'il accorde la plus grande importance? n'est-ce pas au climat méridional et au développement du système nerveux, à l'exclusion d'autres facteurs, qu'il attribue le goût des Italiens

1. *Revue bleue*, 1er fév. 1902, p. 129.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 130 a.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 129 b; 8 fév. 1902, p. 166 a, 168 b.
4. *La France au point de vue moral*, p. 3.
5. *Id.*, p. 2.
6. *Id.*, p. 3.

pour l'observation des choses sensibles, leur « sensualisme instinctif[1] »? Peut-être faut-il penser qu'à son avis les causes physiques ont plus d'influence à l'origine des civilisations tandis que le progrès serait marqué par la prépondérance croissante des causes morales; ou encore que les besoins inférieurs du caractère national sont excités par les causes physiques tandis que les causes morales agissent sur les tendances supérieures. Mais il semble que M. Fouillée aurait pu définir avec plus de précision la part qui revient à chaque espèce de facteurs dans la formation des caractères nationaux.

En revanche, quand il s'agit de prévoir l'avenir d'un peuple et d'y pourvoir, c'est aux facteurs moraux qu'il a recours. Si le milieu physique et le tempérament physiologique suffisaient à expliquer l'âme des peuples, on ne pourrait agir sur leur destinée qu'en modifiant le milieu et le tempérament : pour perfectionner son caractère un peuple n'aurait d'autre ressource que d'émigrer sous un ciel plus moral ou d'éliminer, soit par amputation soit par sélection, les éléments impurs qui corrompent son tempérament. Mais M. Fouillée n'est pas partisan de ces mesures énergiques. Il a confiance dans l'éducation. Assurément elle n'est pas toute-puissante mais il suffit qu'elle ne soit pas impuissante pour qu'on puisse l'employer à l'amélioration du caractère. Une nation a le caractère qu'elle veut avoir. Elle n'est menacée de décadence que lorsqu'elle se laisse hypnotiser par l'idée-force de la décadence. Ayons donc l'idée-force du progrès; c'est elle qui rendra à notre caractère national son énergie; ayons conscience de nos qualités, c'est le meilleur moyen de les accroître. Par cela même qu'il repousse les doctrines unilatérales des géo-sociologues ou des anthroposociologues, M. Fouillée doit croire que l'avenir des peuples n'est pas fatalement réglé par des causes physiques; il doit penser que les peuples, s'ils ne sont pas les maîtres de leur destinée, contribuent du moins à la faire.

Les premières pages de la *Psychologie du peuple anglais* feraient attribuer à M. Boutmy une doctrine toute différente. Il n'a pas de prévention, semble-t-il, contre les explications unilatérales puisqu'il veut simplifier la théorie de Taine. « Parmi les causes qui façonnent un peuple, les forces naturelles sont celles qui ont le plus de poids et d'efficacité.... Ces causes sont ce que Taine, dans sa mémorable

1. *Revue bleue*, 1er fév. 1902, p. 131 a.

théorie de 1863, appelait le *milieu*. Mais la race, qu'il en distinguait, doit leur être restituée; elle n'est que le produit anté-historique de ces mêmes forces naturelles...[1] » A leur tour, les causes psychologiques, les idées et les sentiments, se ramènent aux causes physiques; les monuments dans lesquels elles sont fixées et extériorisées : « coutumes, lois gravées sur la pierre, rites religieux, poèmes épiques, etc. ont été en premier lieu les produits du milieu physique ». Nous avons vu que tous les traits de l'Anglais se déduisent de ses sensations; mais ses sensations sont ce qu'elles sont pour des raisons d'ordre physique : c'est le brouillard de Londres qui estompe les images et les sépare les unes des autres[2]. De même si la volonté de l'Anglais est énergique, c'est que « la nature lui tient à peu près ce langage : « Tu vas périr si tu te relâches, mais tu seras comblé si tu prends de la peine[3] ». Prise entre les branches de ce pressant dilemme la volonté a dû obéir aux « sommations » de la nature. Sans doute l'Anglais du xxe siècle sous tous les climats conserve son caractère, mais ce n'en est pas moins le ciel de l'Angleterre qui a fait prendre à la race son pli héréditaire. Ainsi les fluctuations passagères d'un caractère national sont peut-être produites par d'autres causes, mais ce sont les causes physiques qui lui donnent ses tendances permanentes.

Pourtant, M. Boutmy ne méconnaît ni l'influence des causes ethniques ni celle des causes historiques. Ce goût de l'effort pour l'effort qui est à ses yeux un besoin propre aux Anglais, il l'explique parfois non par la nature de leur climat mais par le caractère de leurs ancêtres les Germains[4]; l'hérédité physiologique et psychologique a donc son importance. Mais plus grande est l'importance des causes économiques, politiques et religieuses. L'Angleterre ne doit-elle pas à Wesley d'être « peu à peu devenue un peuple réfléchi, sérieux, sincère »? M. Boutmy va jusqu'à dire que « la réforme de Wesley a créé une nouvelle race d'hommes » : on voit qu'il ne néglige pas l'influence de la religion sur le caractère national. — Il ne néglige pas davantage l'influence des circonstances politiques : si les Anglais sont individualistes, s'ils ont pris l'habitude du *self government*, c'est qu'en face des premiers rois normands dont l'autoritarisme

1. P. 3 et 4.
2. P. 16.
3. P. 7.
4. P. 88.

était excessif, une classe de barons s'est trouvée prête à résister, à exiger des garanties contre les abus du pouvoir [1]. Supposez que les rois aient été moins autoritaires ou les barons plus indolents, la lutte n'aurait pas éclaté et les Anglais n'auraient pas acquis le goût de la liberté. Pour comprendre la nation anglaise, il faut la considérer moins comme une « race » que comme une « société politique » [2]; ce qui lui a donné sa forme, ce sont « moins les génies propres à chacune des races composantes que les conditions physiques et morales où le corps entier de la nation s'est trouvé placé ». — Enfin les circonstances économiques doivent entrer en ligne de compte. La révolution industrielle du XVIIIe siècle, contemporaine de la réforme de Wesley, avait contribué à former la « nouvelle race d'hommes » dont nous parlions tout à l'heure. Et l'on ne comprendrait pas l'Angleterre moderne si l'on oubliait la révolution industrielle du XIXe siècle.

Dans la formation du caractère américain, les causes physiques semblent plus nettement subordonnées aux causes sociologiques. M. Boutmy n'insiste guère sur l'influence du climat [3]; l'influence de la race n'est pas non plus prédominante puisque les races représentées aux États-Unis sont de plus en plus nombreuses sans que l'unité du caractère américain soit sérieusement compromise. En revanche, les causes économiques sont très puissantes puisque c'est un besoin d'ordre économique qui attire les immigrants des diverses races et leur imprime le même caractère. Mais peut-être les facteurs les plus importants du caractère américain appartiennent-ils à la sociologie pure : si le besoin économique unit les Américains au lieu de les diviser, s'ils peuvent s'adonner de toute leur ardeur à la conquête de la propriété sans que la concurrence suscite des querelles dangereuses pour la vie nationale, c'est que leur territoire est immense et que la population y est relativement clairsemée [4]. La faible densité de la population, voilà une circonstance qui n'a rien à voir ni avec le degré de la température ni avec les aptitudes de la race : c'est la démographie des États-Unis qui explique le caractère américain.

Nous voilà bien éloignés d'une théorie unilatérale, d'une géosocio-

1. P. 129.
2. *Développement de la constitution et de la société politique en Angleterre* p. 10.
3. V. cependant p. 61.
4. P. 48 et suiv..

logie exclusive : des causes de tout ordre contribuent à former le caractère national. Mais M. Boutmy ne place pas toutes ces causes sur le même rang. Les plus importantes ce sont les plus anciennes; les causes physiques agissent depuis l'origine des temps : ce qu'il y a de durable dans un caractère est leur œuvre. Au contraire, les causes humaines donnent aux caractères leur mobilité et expliquent leur évolution. Aussi un caractère est-il d'autant plus mobile que les causes physiques se neutralisent plus parfaitement et laissent aux causes morales une influence plus réelle. Si le caractère anglais est plus stable que le caractère américain, n'est-ce pas qu'il dépend plus étroitement du milieu physique qui durant de longs siècles a façonné la race? Ainsi M. Boutmy, comme M. Fouillée, comme Taine lui-même, rejette les explications simplistes, mais entre les divers facteurs du caractère il établit soigneusement une hiérarchie : les causes historiques n'ont que des effets provisoires, les causes physiques ont des effets permanents.

Quelles conséquences pratiques peut-on tirer de cette théorie? Les caractères nationaux sont-ils immuables? Si non, comment peut-on les modifier? Bien qu'il ait confiance dans les nécessités des lois historiques[1], M. Boutmy ne hasarde pas de prophéties sans prendre ses précautions. Il ne s'étonne pas des changements, au moins apparents, que subissent de nos jours le caractère anglais et le caractère américain : il explique l'impérialisme des deux nations par des traits de leur caractère passé. Il explique par l'accroissement de la population la disparition de certains traits qu'on pouvait jadis noter aux États-Unis. Mais il ne décrit pas l'avenir. Ou bien il se borne à dire : si telle circonstance se produit, telle autre suivra; si, par exemple, la foi religieuse s'affaiblit en Angleterre, le loyalisme monarchique s'en ressentira[2]. Mais il n'affirme pas que telle circonstance doive se produire, que la foi religieuse doive s'affaiblir. Si les modifications du caractère étaient l'œuvre des causes physiques, on pourrait les prédire comme on prédit une éclipse ou même une tempête. Mais comme elles sont produites par des causes en apparence capricieuses, la prédiction est presque impossible. Connaissant la révolution industrielle du XVIIIe siècle et

1. « Le régime parlementaire *n'a pu naître que* par l'industrie d'une oligarchie... etc. » *Psychol. du peuple américian*, p. 1. Cette formule implique la croyance à la nécessité historique.

2. *Psychol. du peuple anglais*, p. 280.

le mouvement wesleyen on aurait pu prédire l'évolution du caractère anglais, mais ces deux faits paraissent fortuits, car ils dépendent d'inventions humaines (mécaniques ou morales) dont la loi n'est pas découverte. La prévision en Éthologie politique, si nous donnons une traduction fidèle de la pensée de M. Boutmy, demeure tout hypothétique.

Mais cette théorie des caractères ne nous interdit pas d'agir pour les modifier. Sans doute, on ne pourra pas plus changer leurs dispositions essentielles qu'on ne peut transformer un climat : nous n'avons pas de prise sur les causes physiques dont l'action dure depuis des siècles. Mais c'est déjà quelque chose de pouvoir orienter un peuple, ne serait-ce que pour un temps, vers un idéal plus élevé que celui auquel la nature l'avait voué. Voilà pourquoi M. Boutmy, qui admire, non sans raison, l'énergie anglaise, a écrit une préface au livre de M. Max Leclerc sur l'*Éducation et la société en Angleterre*; voilà pourquoi il pense que, par une éducation convenable, nous pourrions acquérir cette qualité. Sans doute le goût de l'effort est plus profondément enraciné dans l'âme anglaise que dans la nôtre; notre climat ne nous impose pas, sous peine de mort, l'obligation d'agir. Mais, une tendance artificielle n'est pas nécessairement faible : l'acquisition de l'esprit d'initiative et de l'esprit d'entreprise est donc possible. Nous ne sommes pas tout-puissants mais nous ne sommes pas impuissants vis-à-vis de notre caractère national. Les conclusions pratiques de M. Boutmy ne seraient sans doute pas différentes des conclusions de M. Fouillée.

C'est donc une doctrine très compréhensive que les travaux récents nous proposent sur la genèse et l'évolution des caractères nationaux. Sans renoncer à établir entre ces caractères et leurs causes une relation définie, sans renoncer à un certain déterminisme, on accorde aux influences morales une importance notable. Peut-être des travaux futurs mesureront-ils avec plus de précision le rôle de chaque facteur dans la formation de l'âme nationale.

*
* *

L'Éthologie politique n'est pas un genre littéraire; c'est une science. Elle ne consiste pas à peindre des portraits; elle cherche des lois de coexistence et des lois de succession. Elle ne note pas, au hasard des observations individuelles, quelques traits curieux; elle

découvre, derrière les institutions d'un peuple, les facultés de son esprit.

L'intérêt théorique d'une telle science est évident. Une science des êtres sociaux est aussi nécessaire qu'une science des faits sociaux; la sociologie concrète dont l'Éthologie politique fait partie est aussi nécessaire que la sociologie abstraite. Mais peut-être pensera-t-on que la méthode assignée à cette science lui enlève son importance : si le caractère national n'est connu que par les institutions, peut-il servir à les expliquer? et s'il ne sert pas à les expliquer n'est-il pas inutile de l'étudier? à quoi bon supposer qu'il existe s'il n'est pas un postulat de l'explication sociologique? — Cette objection reposerait sur une confusion entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de la réalité : le caractère national est connu par ses œuvres, mais il leur préexiste. S'il est permis aux physiciens de supposer l'existence de l'éther pour expliquer certains phénomènes lumineux bien qu'ils n'aient pas d'autre preuve de son existence que l'existence de ces phénomènes, pourquoi nous serait-il interdit d'expliquer les institutions par un caractère national, même si son existence n'était prouvée que par celle des institutions? Une explication, c'est souvent une synthèse : si l'art, la religion, le gouvernement, la famille, la vie économique d'un peuple paraissent révéler, dans la majorité des esprits, l'existence de certains mobiles, de certains raisonnements, de certaines facultés intellectuelles ou morales, n'aurons-nous pas le droit de grouper tous ces traits en disant que le caractère de ce peuple explique sa vie économique, familiale, politique et intellectuelle? C'est en ce sens et dans cette mesure que l'Éthologie politique explique les institutions. Elle ne recherche pas toutes leurs causes, pas même toutes leurs causes sociales, mais elle met en relief l'une de ces causes.

L'intérêt pratique de cette science est peut-être supérieur à son intérêt théorique. Selon qu'elle reconnaîtra aux facteurs physiques ou aux facteurs moraux une importance prépondérante sur le caractère, l'éducation d'un peuple sera possible ou impossible. Selon que les caractères nationaux sont formés par juxtaposition ou par combinaison, l'éducation d'un peuple est facile ou difficile : le caractère serait dans le second cas moins plastique que dans le premier : seules pourraient le modifier les causes capables de régler leur action sur les exigences de sa tendance principale. En outre, si le caractère est un tout bien lié, il se modifie tout d'un coup : en vou-

lant inculquer une qualité nous risquons de créer un défaut; en luttant contre l'individualisme nous risquons de dissoudre l'énergie, comme nous risquons de faire naître l'égoïsme en stimulant la volonté. Il faut connaître le caractère d'un peuple pour savoir comment il accueillera les innovations, comment il réagira contre les excitations extérieures. Chaque nation a son « équation personnelle » dont il faut tenir compte pour prévoir sa conduite future comme pour apprécier ses actions passées. La science des caractères nationaux est aussi indispensable à la politique que l'Éthologie individuelle est indispensable à la morale.

PAUL LAPIE.

L'ÉTAT PRÉSENT DES SCIENCES
D'APRÈS M. PICARD[1]

Ce qui fait le caractère vulgaire, superficiel et frivole des Expositions universelles, c'est qu'on n'y peut pas exposer des idées. A ce défaut on a remédié, en 1900, d'abord par les Congrès, ensuite par des rapports sur les progrès accomplis dans la dernière décade du XIXe siècle. On sait que c'est à une circonstance semblable (l'Exposition de 1867) que nous devons les célèbres rapports de Chasles sur la géométrie et de Ravaisson sur la philosophie au XIXe siècle. Le rapport de M. Picard peut être comparé à ces œuvres classiques, et c'est le meilleur éloge qu'on en puisse faire. Il n'est pas besoin d'insister sur l'étendue et la difficulté d'un pareil travail, sur la variété d'érudition et la largeur d'esprit qu'il suppose. On ne peut songer à résumer ce tableau encyclopédique des progrès récents de toutes les sciences. Nous voulons seulement en extraire les considérations philosophiques que ces progrès ont suggérées à l'auteur.

L'idée qui domine les mathématiques pures, c'est le divorce de l'intuition et de la logique, et l'exclusion de toute donnée imaginative. C'est ainsi qu'on est arrivé à une définition rigoureuse et précise du continu (Dedekind, Cantor); c'est ainsi qu'on a découvert qu'une fonction continue peut n'avoir pas de dérivée, ou qu'une courbe continue peut n'avoir pas de tangente (Darboux); qu'une courbe continue peut remplir une aire (Peano). Ces découvertes ont contribué à élargir et à préciser la notion fondamentale de fonction, et à dissiper des erreurs ou des paralogismes dus à l'intervention subreptice de l'intuition.

On n'a pas seulement banni l'intuition du domaine de l'Analyse;

1. *Exposition universelle de 1900; Rapports du Jury international.* Introduction générale : 2e partie : *Sciences*, par M. Émile Picard (Paris, Imprimerie nationale, 1901). Cf. *Quelques réflexions sur la Mécanique, suivies d'une première leçon de Dynamique*, par E. Picard (Paris, Gauthier-Villars, 1902).

on l'a encore bannie de la Géométrie, et cela, pour assurer à celle-ci une rigueur logique qui, malgré les apparences, lui manquait jusqu'ici, et pour faire le dénombrement exact et complet des postulats qu'implique la géométrie euclidienne. Les résultats de ces recherches critiques sont aujourd'hui connus même des philosophes. Seulement il est fâcheux que les mathématiciens en donnent une interprétation philosophique inexacte : ils croient à tort que l'existence de plusieurs géométries *logiquement* possibles a réfuté la théorie de Kant; bien au contraire, elle réfute la théorie rationaliste de Leibniz, pour qui la géométrie était purement logique, et pour ainsi dire le prolongement de l'analyse; mais elle ne peut que confirmer la doctrine kantienne, selon laquelle, entre toutes les formes logiquement possibles d'espace, une seule nous est donnée et *imposée*, comme *forme d'intuition*, par notre nature d'êtres sensibles (et non par notre raison).

L'auteur insiste particulièrement sur les principes de la Mécanique, où il voit avec raison un problème philosophique capital. Il y a deux méthodes pour exposer ces principes : l'une, toute déductive, consiste à construire *a priori* la Mécanique, en posant les principes comme des postulats, et à comparer après coup cette construction idéale à la réalité (Boltzmann, Hertz); l'autre consiste à prendre les principes pour des résumés d'expérience et à en déduire les conséquences mathématiques, en faisant appel à l'expérience pour les vérifier. L'auteur manifeste ses préférences pour la seconde méthode, moins logique peut-être, mais plus philosophique, et c'est cette méthode qu'il a adoptée dans sa *première leçon de Dynamique*.

Ce mode d'exposition repose sur la notion du *champ de forces constantes* (substituée à la notion plus générale de *force*), ce qui est conforme à la marche historique, puisque les expériences de Galilée portaient sur le champ de force de la pesanteur (sensiblement constant dans un lieu de la terre). Le *principe de l'inertie* est présenté comme la définition même des forces; on y joint le *principe de l'indépendance de l'effet des forces* (constantes) *et du mouvement antérieurement acquis*. On en déduit (en vertu des lois de la cinématique) que le mouvement d'un point dans un champ de forces constantes est uniformément accéléré. On a deux définitions de la force : l'une, statique, par le dynamomètre; l'autre, dynamique, par l'accélération. On admet, comme *lois expérimentales*, que la mesure statique des forces est proportionnelle à leur mesure dynamique;

et que, dans un même champ, l'accélération est la même pour tous les points matériels. Dès lors, on peut définir la *masse* : deux corps ont la même masse si, dans le même champ, ils sont soumis à la même force (mesurée statiquement); dans deux champs différents, les forces qui agissent sur une même masse sont proportionnelles aux accélérations. On déduit de là la formule : force = masse × accélération, *pour les forces constantes seulement*; et on la prend pour définition des forces variables, au moyen du procédé usuel du passage à la limite. On obtient ainsi l'équation fondamentale de la dynamique. L'auteur remarque que cette équation peut paraître vide, puisqu'elle exprime simplement la définition de la force; mais qu'en réalité elle est utile, toutes les fois que l'on connaît la force *autrement que par cette égalité*, ou qu'on a pu en trouver une expression générale en fonction de la position et de la vitesse du point mobile.

Revenons au *Rapport*. M. Picard y traite un sujet éminemment philosophique : « De l'explication mécanique des phénomènes naturels ». Cette question : « Tout phénomène est-il susceptible d'explication mécanique? » est indéterminée; car tout dépend de ce qu'on entend par *mécanisme*, et chaque auteur conçoit la mécanique à sa manière. Pour Helmholtz et M. Poincaré, la mécanique rationnelle se résume dans les équations de Lagrange. Mais « pourquoi supposer qu'il n'y a d'explication mécanique que celle qui cadrerait avec les équations de Lagrange? » L'auteur s'abstient de se prononcer sur la question, qui lui paraît se réduire à une question de mots; il remarque seulement que le mécanisme n'est pas nécessairement lié à tel ou tel système de représentations intuitives (comme l'atomisme); que plusieurs représentations différentes peuvent être équivalentes, de même que deux ordres de phénomènes différents peuvent être les « modèles » l'un de l'autre, lorsqu'ils sont soumis au même système d'équations différentielles; que, par suite, une représentation quelconque peut cadrer parfaitement avec son objet sans être pour cela l'image exacte de la réalité.

D'ailleurs, qu'est-ce qu'une explication physique? On a longtemps cru que cela consistait à pénétrer l'essence des phénomènes et la constitution réelle de la nature; mais à présent on n'y voit plus qu'une représentation symbolique, une notation ou une « description » des phénomènes. On évite les hypothèses invérifiables qui portent sur l'invisible; on se contente des lois qui ne sont que la généralisation des faits observés. Telles sont surtout les lois fonda-

mentales de l'Énergétique, qui embrasse la Physique et la Chimie. Issue de la Thermodynamique, elle s'est affranchie des hypothèses mécanistes qui ont dominé cette science à l'origine, et ses principes dépassent énormément le domaine de la Mécanique classique. Mais si le mécanisme, au sens étroit et ancien, semble condamné, qui sait si l'Énergétique ne se condensera pas en un mécanisme plus large et plus complexe? Ses principes paraissent en effet n'être que la généralisation des principes de la Mécanique.

A propos de l'explication mécanique, il est intéressant de savoir à quel degré d'exactitude atteint l'astronomie mathématique, qui est restée le modèle d'une telle explication. Or si, au point de vue théorique, les équations de la mécanique céleste « font le désespoir du mathématicien », elles sont assez satisfaisantes pour l'astronome, attendu que l'écart entre les positions calculées et les positions observées de la Lune (l'astre dont les inégalités sont les plus nombreuses et les plus compliquées), a pour *maximum* une seconde de temps, et cela dans une période de deux siècles et demi (TISSERAND). Si donc il n'est plus permis d'affirmer la simplicité des lois de la nature, puisqu'elles échappent encore aux efforts des analystes, on peut avoir confiance dans la loi newtonienne de la gravitation, sur laquelle repose tout l'édifice de la mécanique céleste, et qui, malgré la précision atteinte dans les mesures, n'a pas encore été trouvée en défaut.

La *Physique de l'éther* (Optique, Électricité et nouveaux rayonnements) a donné lieu, depuis douze ans, à des découvertes du plus haut intérêt pour la philosophie de la nature. En 1888, Hertz découvrait les oscillations électriques, réalisant ainsi une vue théorique de Maxwell sur l'analogie de la lumière et de l'électricité. Les rayons cathodiques, puis les rayons de Röntgen ont révélé de nouvelles relations entre la lumière et l'électricité; et l'on a découvert des corps qui émettent spontanément des radiations analogues (uranium, etc.). Tous ces faits soulèvent des problèmes très graves : d'une part, les ondes hertziennes paraissent confirmer la théorie des ondulations; mais d'autre part, les rayons cathodiques semblent donner raison à la théorie de l'émission. Enfin les *rayons de Becquerel*, soit qu'ils constituent une émission perpétuelle de matière, soit qu'ils forment une dépense d'énergie sans source apparente, remettent en question le principe de la conservation de l'énergie. Tout cela est bien fait pour suggérer de plus en plus aux savants une attitude d'esprit critique, sinon sceptique, à l'égard des hypothèses sur l'invisible.

La *Physique de la matière* (Physique moléculaire et Chimie) se rattache à présent à l'Énergétique par la Chimie physique. Cette science nouvelle est partagée entre les deux tendances que l'auteur a distinguées dans la Physique : d'une part, fidèle à l'esprit de l'Énergétique, elle s'attache à dégager les lois mathématiques qui régissent les changements d'état et les réactions chimiques (*loi des phases*, de Gibbs ; *loi de l'équilibre mobile de température*, de Van't Hoff); d'autre part, elle est encore dominée par les hypothèses atomiques, et même en suggère de nouvelles, comme la *théorie des ions* (Arrhénius), qui a fait ses preuves comme instrument de recherche, et qui se rattache, elle aussi, à l'hypothèse de l'émission. Dans la Chimie proprement dite, la théorie atomique, ou plutôt la notation atomique, a reçu un dernier perfectionnement (d'autres disent : une nouvelle complication) par la *Stéréochimie* (Le Bel et Van't Hoff).

Après un chapitre sur la Minéralogie et la Géologie, l'auteur aborde les sciences de la vie. Y a-t-il lieu d'admettre, avec M. Chauveau, une forme de l'énergie spéciale aux phénomènes vitaux? Quel que soit l'intérêt philosophique de cette question, l'auteur estime qu'elle n'a pas grande importance pour l'énergétique; car « le seul point essentiel est l'équivalence » des diverses formes d'énergie. En physiologie cellulaire, l'étude des phénomènes d'osmose a paru expliquer les mouvements amiboïdes, et par suite l'irritabilité, propriété fondamentale des éléments vivants. Mais il ne faut « pas oublier qu'un être vivant est autre chose qu'une juxtaposition de cellules ». L'étude des ferments solubles a conduit à concevoir la vie comme un ensemble de fermentations se produisant dans les cellules. Dans le mécanisme de la fermentation elle-même, les ferments semblent jouer le rôle d'amorce, et n'exercer que ce que les chimistes appellent une « action de présence ». Il y a d'ailleurs des fermentations réversibles, où « l'action est entravée par les produits de la réaction »; et cela rapproche encore les fermentations des phénomènes physico-chimiques. De même, dans la physiologie du système nerveux, le stimulus nerveux jouerait le rôle d'amorce, de sorte qu'il y aurait une analogie entre l'excitation nerveuse et les fermentations. Quant à la nature de l'influx nerveux, toute théorie paraît prématurée, et n'a guère que la valeur d'une métaphore. Entre la théorie de la continuité des nerfs et la théorie des *neurones*, « le procès est toujours pendant ». En somme, la réduction de la physiologie à la physico-chimie, qui est l'idéal du mécanisme, est encore

loin d'être effectuée; et peut-être, pour embrasser les phénomènes de la vie, la physico-chimie devra-t-elle se développer autant que la mécanique a dû le faire pour devenir l'Énergétique et s'appliquer à la Chimie physique.

Dans la botanique et la zoologie, toutes les recherches tendent soit à confirmer, soit à infirmer l'hypothèse de l'évolution. Grâce à l'embryogénie comparée, l'ontogénie est de mieux en mieux connue; on a observé des cas d'évolution plus ou moins condensée; une même espèce présente parfois des formes embryonnaires très différentes, suivant le milieu. On a constaté des faits de fécondation mérogonique (fécondation d'une portion d'œuf sans noyau) et de parthénogénèse (fécondation d'œufs par l'eau salée ou sucrée). La *phylogénie* est nécessairement plus conjecturale, et se prête moins à l'expérimentation. On a nié (à tort, semble-t-il) l'hérédité des caractères acquis par l'individu au cours de sa vie. D'autre part, on a observé des espèces nées de variations brusques, qui font échec à la continuité de l'évolution telle qu'on la conçoit d'ordinaire. Enfin, quand on veut reconstituer l'ordre généalogique d'une espèce, on se heurte parfois à un fait curieux, la *convergence des espèces*, en vertu duquel des types d'origine différente deviennent extérieurement semblables grâce à certaines influences biologiques. Ces études profitent des recherches de la géographie animale et végétale et de la paléontologie. On a précisé par des expériences l'influence du climat sur la végétation (flores arctique et alpine). On a découvert des microbes fossiles, notamment ceux qui ont transformé le bois en houille. On a découvert également le rôle que jouent les microbes dans la fixation de l'azote atmosphérique par les plantes.

On sait quelle révolution les théories microbiennes ont produite dans la médecine : leur application à la prophylaxie et à la guérison des maladies infectieuses les a popularisées. On doit y rattacher la théorie phagocytaire de M. Metchnikoff, et l'opothérapie. L'auteur termine cette revue historique par une phrase qui s'applique surtout à la médecine, mais qui pourrait s'appliquer aussi aux autres sciences : « Les progrès accomplis depuis vingt ans autorisent des espérances pour ainsi dire illimitées ».

Il conclut ce grand travail par un résumé des idées philosophiques qu'il a eu l'occasion d'y émettre sur la nature et la valeur de l'explication scientifique, et par une observation d'ordre pratique sur la nécessité croissante de l'association et de la coopération des savants,

qui se manifeste par des entreprises collectives comme la carte du ciel, et par des institutions internationales comme l'*Association géodésique*, le *Bureau international des poids et des mesures*, et enfin l'*Association des Académies* [1]. Il nous permettra d'en tirer à notre tour une conclusion pratique. « On est effrayé, dit-il, en songeant à la somme des connaissances que devra, dans un avenir prochain, posséder le savant qui voudra mener à bonne fin une recherche scientifique; outre les connaissances générales à acquérir, les questions de technique seules, dans certaines parties des sciences expérimentales, demandent de longues années. » Et c'est pour cela qu'il fait appel à l'association. Sans doute, l'association peut être utile, nécessaire même pour réunir les *faits*, les données expérimentales qui serviront de matière à une théorie; mais les théories, et même les lois générales, en un mot les *synthèses d'idées*, ne pourront jamais être que l'œuvre d'un seul homme qui réussira à réunir et à coordonner tous ces matériaux dans son esprit. La nécessité de posséder à fond plusieurs sciences ne disparaîtra donc jamais, si parfaite que puisse être l'organisation et la division du travail.

Dans tous les cas, comme la science devient de plus en plus internationale, le savant de l'avenir, soit qu'il doive s'assimiler les théories et les méthodes d'autres savants (de différents pays), soit qu'il ait simplement à échanger des idées et des faits avec des collaborateurs étrangers, sera obligé d'être par-dessus le marché polyglotte (et alors, que deviendra son cerveau surchargé de tant d'études diverses?), si l'on n'institue pas *au plus tôt* une *langue internationale* qui permette à chaque savant de communiquer librement et directement avec tous ses confrères, quelle que soit leur nationalité. Cette grande réforme, qui s'impose de plus en plus au monde civilisé, et qui se réalisera certainement tôt ou tard, malgré la résistance de la routine et des préjugés, est la conséquence inévitable du merveilleux progrès scientifique exposé par M. Picard, et l'organe indispensable de la collaboration qu'il souhaite entre tous les savants.

L. Couturat.

1. Cf. Darboux, article sur l'Association internationale des Académies, ap. *Journal des Savants*, janvier 1901.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imprimerie Paul BRODARD.

LA CRISE DE LA PENSÉE CATHOLIQUE

C'est en lisant la brochure dans laquelle l'évêque de Nancy dénonce les dangers de la nouvelle apologétique [1], que j'ai eu l'idée de rédiger ces réflexions relatives à l'état d'esprit du catholicisme actuel. J'avais été frappé, antérieurement, de l'extrême embarras dans lequel se trouvait un récent historien ecclésiastique [2] pour exposer le mouvement théologique contemporain. Il m'a semblé qu'il existait une crise d'autant plus intéressante à étudier qu'au premier aspect on pourrait croire que les anciens conflits ont disparu entre la science et la foi, — ou qu'ils se sont, du moins, fortement atténués : je pense que le même processus qui a produit cette atténuation des conflits, a engendré la crise ; mais il me semble que l'histoire moderne de l'Église nous permet de nous rendre compte des moyens par lesquels, encore une fois, le catholicisme vaincra les obstacles.

Les questions qui sont à examiner, se rattachent en partie à l'état des études historiques sur les origines chrétiennes, et en partie aux progrès des sciences physiques. Je commencerai par dire ce que je pense de l'exégèse biblique, parce que les livres que l'on possède en France sur ces questions manquent généralement d'impartialité et, trop souvent, présentent comme démontrées des thèses fort douteuses. Renan [3] trouvait ridicule de remplacer les systèmes traditionnels, fondés sur des autorités faibles, par des systèmes fondés sur des autorités plus fragiles encore; depuis lui, il s'est effectué un grand travail de reconstitution : quand la critique n'a plus trouvé rien à démolir, le vent a changé de direction, et on a songé à réparer les ruines. Je voudrais essayer de montrer, par quelques exem-

1. Turinaz, *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France*. Roger et Chernoviz, Paris, 1902.
2. Ph. Torreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Letouzé et Ané, Paris, 1902.
3. Renan, *Les Évangiles*, p. XXXIV.

ples simples, que la science n'offre aucune conclusion certaine dans le sens anticatholique.

Je me suis efforcé, au cours de ce travail, de ne rien dire qui fût de nature à froisser la foi des croyants; j'estime que les problèmes religieux doivent être traités avec un grand sentiment de respect. Il ne saurait plus être question, d'ailleurs, d'attaquer le colosse du catholicisme avec de misérables chicanes d'une érudition plus brillante que sûre : la science catholique a fait ses preuves et il faut prendre garde à ne pas l'attaquer sans être parfaitement certain d'apporter des démonstrations incontestables [1].

I

La première observation qui s'impose à tout esprit impartial, qui examine les travaux exégétiques, c'est que les documents ne présentent pas, d'ordinaire, des caractères permettant de les dater avec certitude. Il résulte de là que tous les systèmes sont entachés de sophisme : on est obligé de dater les textes d'après un système préconçu et de justifier ensuite celui-ci au moyen de ces textes. Les incertitudes de la critique sont parfois étranges : dans le livre d'Hénoch, les *Similitudes* (chap. XXXVII-LXXI) ont été considérées tantôt comme formant la partie la plus ancienne, tantôt comme étant la plus moderne, — l'*Assomption de Moïse* a été placée tantôt aux premières années de notre ère, tantôt au milieu du second siècle; en général tous les documents messianiques sont datés en raison de l'intérêt que trouve le critique à les considérer comme préparant le christianisme ou comme en subissant l'influence. La plus belle bévue de l'érudition est relative à l'*Apocalypse* canonique; Renan croyait possible de la classer très exactement, d'après de prétendues allusions à des incidents du siège de Jérusalem; maintenant on semble d'accord pour la placer (comme faisait la tradition) au temps de Domitien.

Quand on veut aller au fond des choses, on s'aperçoit que les systèmes d'exégèse sont des systèmes théologiques [2].

1. Il est regrettable que le directeur de l'École française de Rome, l'abbé Duchesne, n'ait pas encore donné une édition définitive de ses leçons sur les origines chrétiennes; ce livre n'existe encore qu'à l'état de notes autographiées.

2. Cela est même visible dans les conférences de M. Harnack, qui viennent d'être traduites (*L'essence du christianisme*, Fischbacher, Paris, 1902). Pour

Le protestantisme a toujours attaché une grande importance aux écrits de saint Paul; on a été amené à *supposer* que son rôle historique avait été en rapport avec son rôle théologique; c'est là une hypothèse tout à fait gratuite, qui a dominé les recherches de l'école de Tubingue : pour cette école, saint Paul a été, de plus, le type du *docteur libre*, qui lutte contre l'étroitesse de la dogmatique et qui finit par imposer l'esprit nouveau; il est devenu le patron des théologiens qui veulent se libérer de la tradition. On prétendit expliquer tout le premier christianisme par une lutte acharnée qui aurait existé entre les Églises de Paul et celles de Pierre; on prétendit retrouver partout des traces de ces luttes, qui semblent bien peu vraisemblables. Aujourd'hui les théories de Tubingue sont abandonnées [1].

La théologie protestante prétendait interpréter fidèlement l'Écriture; les protestants libéraux ont objecté aux orthodoxes que ceux-ci ne parvenaient pas à reconstituer la prédication même de Jésus, et ils ont essayé de retrouver le vrai christianisme authentique. Dans ce travail l'histoire n'a servi que de prétexte et Hartmann a qualifié très exactement ces doctrines en disant [2] que ce sont « des idées de la culture moderne naviguant sous le pavillon chrétien ». Ces écoles ont travaillé à nous donner un Jésus aussi humain que possible, un Jésus qui eût lu Rousseau. Il leur a fallu, pour justifier leur théologie, éloigner tout ce qui gênait; le quatrième Évangile, que Luther et Schleiermacher avaient présenté comme le livre essentiel du christianisme, a été écarté parce qu'il se prête trop aux raisonnements métaphysiques, et qu'il affirme trop la divinité du Christ.

Renan n'a jamais osé prendre une situation bien nette sur la question du quatrième Évangile; en général, il avait beaucoup de peine à s'émanciper de l'autorité des écoles qui avaient eu des succès au temps de sa jeunesse; cependant, il a contribué à faire abandonner beaucoup des arguments que l'on employait pour rejeter le texte de saint Jean; il attachait une grande valeur aux renseignements historiques qu'on y trouve, mais ne voulait pas admettre

comprendre parfaitement les théories historiques de l'auteur, il faut lire la seizième conférence, dans laquelle il examine l'état actuel du protestantisme.

1. D'après M. Harnack il est *certain* que Pierre « se rangeant aux principes de Paul, les autres les acceptèrent au moins » (*op. cit.*, p. 189).

2. Hartmann, *La religion de l'avenir*, p. 85.

les discours prêtés au Christ[1]. Ces discours sont obscurs, en partie, à cause des nombreuses chicanes et subtilités rabbiniques qu'ils contiennent, et qui ne peuvent être éclaircies que par une étude approfondie; cette obscurité me semblerait être une assez bonne présomption en faveur de l'antiquité du texte. Ils sont, aussi, difficiles (et cette difficulté se retrouve encore dans les épîtres pauliniennes) par suite de l'emploi fréquent de formules mystiques, dont le sens primitif nous échappe; ces formules semblent avoir été des lieux communs introduits dans la langue populaire par la pratique de mystères de toute origine[2]; leur sens chrétien n'a pu être fixé que plus tard par la théologie; et il faut renoncer à tout espoir de trouver le sens qu'ils avaient pour les premiers auditeurs de Jésus[3].

Quand il s'agit de saint Jean, on découvre des difficultés à chaque pas, et on argue de ces difficultés pour rejeter un texte embarrassant; quand il s'agit des Synoptiques, on trouve moyen de réduire les difficultés à presque rien, et on se contente de peu. Ainsi il n'existe guère d'expression plus mystérieuse que celle de *Fils de l'homme*; M. A. Réville pense que cela voulait dire, « l'homme essentiellement homme »[4]; cela n'aurait eu aucun sens pour les pêcheurs de la Galilée, mais cela cadre bien avec l'humanisation de Jésus. Ne serait-il pas plus vraisemblable d'y voir une formule elliptique servant à désigner un attribut divin incarné? Saint Justin[5] n'appellera-t-il pas le Christ : la Parole et la Puissance du Père, naissant d'une Vierge?

Enfin, le dernier terme du christianisme libéral fut la doctrine évolutionniste, qui réduit le rôle de Jésus à un accident psychologique et

1. M. Harnack, par suite de considérations théologiques personnelles, ne croit pas que la *christologie* vienne de Jésus (*op. cit.*, p. 135-158); de là résulte sa position par rapport au quatrième Évangile, dont la valeur historique reste grande, pour nous apprendre comment la première société chrétienne comprit le rôle du Christ (p. 22).

2. La Galilée renfermait beaucoup de Grecs et M. Harnack dit que dans beaucoup de villes on y parlait le grec, comme on parle le suédois en Finlande (*op. cit.*, p. 37). Il trouve « quelque trace d'hellénisme dans Paul, Luc et Jean » (p. 211).

3. On peut noter par exemple la renaissance par l'eau et l'esprit (Jean, III, 3) et le témoignage par l'esprit, l'eau et le sang (I Jean, V, 7-8); cette formule est à rapprocher de l'eau, de l'esprit et du feu dans saint Luc (III, 17). La grâce et la vérité, la lumière appartiennent à ce même vocabulaire mystique et populaire. — Depuis que l'abbé Loisy a restitué le texte primitif du prologue du quatrième Évangile, il semble évident que ce texte est un fragment lyrique hébreu et qu'il ne décèle aucun emprunt à la philosophie grecque (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897).

4. A. Réville, *Jésus de Nazareth*, tome II, p. 191.

5. Saint Justin, *contre Tryphon*, 105.

voit dans la nouvelle religion l'aboutissant *naturel* du messianisme juif; Renan[1] fait reposer toute l'histoire de la première prédication évangélique sur le charme que Jésus exerçait sur son entourage : c'est là le simple accident; le grand fait est la formation de l'idéal messianique : « A force de parler du Messie, ils le créèrent », dit encore Renan[2].

Je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de thèses plus mal fondées que celle-là : il n'y a pas eu de doctrine messianique évoluant et se précisant chez les anciens Juifs[3]; il y a eu beaucoup de rêveries assez discordantes, se rapportant à des espérances de bonheur, proposées par des poètes à leurs compatriotes malheureux, comme une consolation. D'autre part on ne peut guère nier que l'histoire de Jésus n'ait eu une influence considérable sur les Juifs du premier siècle. Le premier Messie juif que l'on connaisse apparaît sous Adrien, et dans ses aventures on s'accorde à trouver un reflet chrétien[4]. N'est-il pas curieux qu'il ait été si longtemps à avoir des imitateurs, alors que chez les musulmans le *mahdisme* n'a jamais cessé d'être populaire?

Il y a trente ans M. Schwab a signalé la grande importance d'une légende talmudique sur le Messie, qui lui semble avoir été introduite par « les premiers adhérents de l'Église »[5]. J. Derenbourg a montré que les docteurs juifs furent amenés à condamner des formules de prières d'origine chrétienne[6], qui se faufilaient dans les formules officielles. Il a appelé l'attention sur la singulière préoccupation que révèle le verset de l'*Amida* relatif à la restauration de la famille de David[7]; la date de cette rédaction est inconnue; je crois fort qu'elle traduit une influence chrétienne.

1. Renan, *Histoire d'Israël*, tome V, p. 419. — Rapprocher ce que dit Rousseau dans la troisième *lettre écrite de la montagne*. Beaucoup des thèses du protestantisme ultra-libéral actuel sont déjà dans Rousseau.

2. Renan, *loc. cit*, p. 391.

3. Cf. un article de l'abbé Loisy sur les espérances messianiques dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, de 1898; — cf. aussi ce que dit M. Harnack (*op. cit.*, p. 142-147). Bruno Bauer avait soutenu aussi cette opinion.

4. Renan, *Église chrétienne*, p. 197. — Le verset que R. Aquiba lui appliqua semble bien être une réminiscence de l'étoile des mages.

5. Schwab, *Talmud de Jérusalem*, Introduction, p. XXVI.

6. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 354-355.

7. Derenbourg, *op. cit.*, p, 349. — Dans ce livre sont signalées de nombreuses relations entre docteurs juifs et chrétiens (cf. aussi Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 235). — La tradition juive semble quelquefois incertaine au sujet de la religion des personnages. Cf. Derenbourg, p. 335, à propos du sénateur Clémens, et Neubauer, p. 270, à propos d'un maître d'école de Tyr.

Plus on approfondit cette question et plus on arrive à se convaincre que la personnalité de Jésus et de ses premiers disciples a été puissante et combien leur prédication a été novatrice [1]. Prétendre démontrer la vérité de la révélation chrétienne par l'histoire serait évidemment une entreprise impossible; mais la question n'est pas là; il s'agit seulement de savoir si l'histoire oblige à rejeter les monuments de la théologie. Une étude impartiale montre que cette prétention des anciens adversaires de l'Église est mal fondée.

II

Depuis que l'Église a acquis le sentiment de sa vigueur et qu'elle a vu que la science historique n'était pas dangereuse pour elle, son esprit a changé; on ne peut pas dire qu'elle ait fait des concessions, mais elle a donné une preuve de sa force en abandonnant son ancien rigorisme et distinguant, mieux que par le passé, ce qui est essentiel au dogme de ce qui ne l'est pas.

A l'heure actuelle, peu de catholiques contestent que le *Pentateuque* ne soit une compilation, provenant, en grande partie, de vieux chants nationaux, — et que le livre d'Esaïe ne doive être partagé en deux sections de dates fort différentes. On ne se demande plus comment il faut interpréter les *jours* de la *Genèse*, depuis qu'il est permis de croire que l'auteur n'a pas décrit chronologiquement les étapes d'une création, mais seulement donné un tableau schématique du monde créé [2]. Je pense qu'il n'y a plus personne pour se demander comment s'est produit l'arrêt du soleil, depuis que l'on a montré que le texte peut s'interpréter très simplement : Josué composa un cantique commençant par ces mots : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon [3] ».

La nouvelle exégèse n'est pas sans troubler beaucoup de personnes; dans ses polémiques contre Richard Simon, Bossuet avait prétendu qu'il ne faut pas attacher une grande importance à la philologie [4]; « la science de la tradition est la vraie science ecclésias-

1. M. Harnack pousse cette idée jusqu'au paradoxe en disant que « les fils qui relient [la prédication du Christ] à l'histoire du temps, sont invisibles » (*op. cit.*, p. 17).

2. *Études religieuses* (des PP. jésuites), 5 février 1902, p. 338.

3. Voir dans la traduction de la Bible par Reuss (*L'histoire sainte et la Loi*, tome II, p. 382) la combinaison du texte qui rend l'illusion traditionnelle très facile à comprendre. « Le rédacteur puise ce qu'il raconte dans une vieille poésie. Il a pris la poésie pour de l'histoire. »

4. Bossuet. Œuvres complètes; édition de 1862, tome VI, p. 591.

tique; le reste est abandonné aux curieux, même à ceux du dehors, comme l'a été, durant tant de siècles, *la philosophie aux païens* ». Il ne lui semblait pas permis de suspecter la valeur du texte latin de la Vulgate [1], « version si vénérable et si authentique » : il interprétait dans le sens le plus restrictif les termes du décret du Concile de Trente à ce sujet. Bossuet triompha, et son triomphe fut un grand malheur [2], d'après les exégètes catholiques actuels; les recherches sur l'âge apostolique furent abandonnées, par la faute des catholiques, à des docteurs protestants, qui, d'après Renan [3] étaient des « esprits sans tact littéraire et sans mesure ».

Cette grande victoire de Bossuet serait inexplicable si on ne la rapportait à des causes générales, aux tendances religieuses du XVIIe siècle. Dans une conférence donnée à Genève le 17 décembre 1901, M. Brunetière a dit que Calvin avait changé l'orientation de la pensée chrétienne et que l'Église française du XVIIe siècle s'était appropriée ce qu'il y avait de meilleur dans le protestantisme : « dans les limites de l'orthodoxie, elle fit, pour accorder ensemble la raison et la foi, le plus grand effort et le plus heureux que peut-être en eût fait depuis saint Thomas ou saint Augustin ». L'auteur aurait dû aller plus loin, et dire que les théologiens français du XVIIe siècle prétendirent rationaliser la théologie *mieux* que n'avait fait Calvin. Le jansénisme, le gallicanisme et le calvinisme sont, en réalité, trois branches issues d'une même souche.

Dans ses *Souvenirs*, Renan nous a montré combien les derniers survivants de la tradition française étaient attachés au rationalisme; pour les vieux sulpiciens en 1840, la raison était souveraine [4]; les théories de Lamennais leur paraissaient scandaleuses; l'extrême faiblesse des amis de Lacordaire et de Montalembert « en fait de raisonnement les choquait ». Quand il sortit du séminaire, il fut très frappé de la supériorité de « la théologie de Saint-Sulpice sur les combinaisons creuses » [5] du P. Gratry et de la superficialité de Dupanloup. « J'ai pris au sérieux, dit-il, ce qu'on m'a appris : scolastique, règles du syllogisme, théologie, hébreu » [6]. L'enseignement de Saint-

1. Bossuet, *loc. cit*, p. 611. — Il emploie le mot *authentique* dans le sens scolastique de document faisant autorité.
2. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, p. 290.
3. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 344.
4. *Id.*, *Souvenirs*, p. 282-283 et p. 214.
5. *Id.*, *ibid.*, p. 328 et p. 323.
6. *Id.*, *ibid.*, p. 303.

Sulpice était, à ses yeux, le type de l'enseignement honnête et il n'eut que mépris pour ces catholiques dits libéraux, qui, ne sachant ni exégèse, ni théologie, faisaient l'apologie de ce qu'ils ignoraient. Ces gens lettrés, bruyants et superficiels ne pouvaient comprendre les difficultés que Renan éprouvait pour mettre d'accord l'interprétation traditionnelle des textes réputés messianiques, avec les résultats de l'étude philologique; aussi ne manqua-t-il pas de personnes pour reprocher à Saint-Sulpice d'avoir provoqué sa crise de conscience, en lui inspirant « pleine confiance dans une scolastique impliquant un rationalisme exagéré [1] ».

Pour bien comprendre l'état d'esprit ancien, il faut le rapprocher de celui des juristes [2]; et j'entends parler de juristes d'autrefois, qui n'avaient pas encore été touchés par les recherches de l'érudition historique moderne. La Bible était alors traitée comme un recueil de rescrits impériaux; les Pères étaient fort assimilables aux jurisconsultes du siècle des Antonins, et les docteurs graves aux glossateurs. Les nouveautés théologiques gênaient tout autant les théologiens français que les nouvelles lois troublent les juristes; on sait avec quelle répugnance les derniers tenants du gallicanisme ont accueilli les définitions dogmatiques faites au temps de Pie IX.

A l'heure actuelle, cet esprit rationaliste des juristes n'est plus qu'un souvenir; la Révolution française, et surtout les codifications faites dans tous les pays, ont bouleversé les traditions; ce n'est pas sans raison qu'au commencement du XIXe siècle l'école de Savigny protestait contre l'idée de codifier le droit civil en Allemagne; elle se rendait compte qu'une pareille œuvre ne pouvait qu'entraîner une très grande perturbation dans les idées juridiques du pays. A l'heure actuelle, l'idée du droit a peu d'influence dans le monde; il n'est pas bien difficile de voir que la cause principale de cette déchéance juridique des nations modernes doit être rapportée à l'activité législative des Parlements, qui se croient appelés à réformer d'une manière continue : il n'y a plus de science du droit quand tout dépend du hasard de la volonté.

Lorsque les vieux monuments juridiques ont été considérés comme de simples textes livrés à l'érudition, les savants ont décou-

1. Renan, *op. cit.*, p. 299-300.

2. Le caractère juridique de l'argumentation de Bossuet est généralement très frappant; il est surtout remarquable dans la *Conférence avec M. Claude* et dans la *Réfutation du catéchisme du sieur P. Ferry*.

vert, bien des fois, que le travail des commentateurs les plus graves était en défaut, par suite d'erreurs philologiques. Il ne faut donc pas s'étonner si les jurisconsultes opposent de si vives résistances aux historiens qui veulent rechercher le sens primitif des documents, sans se préoccuper des conséquences pratiques de leurs découvertes[1]. Mais combien l'opposition ne doit-elle pas être plus forte de la part des théologiens, qui sont habitués à fonder sur certaines interprétations bibliques de vastes théories? Traiter la Bible comme un livre profane, corriger les *paroles* par de simples raisons philologiques, ramener à un sens simple des versets auxquels on avait trouvé un sens mystérieux, tout cela devait troubler profondément les hommes qui avaient cru pouvoir fonder une théologie rationaliste. L'opposition de Bossuet était parfaitement naturelle; mais les temps sont bien changés; l'orientation de l'esprit moderne n'est plus du côté du rationalisme juridique, et l'Église a transformé, elle aussi, sa manière de comprendre la théologie; en même temps que le calvinisme s'évanouissait, le catholicisme devenait plus mystique.

Au temps où Renan était au séminaire, il y avait deux partis en présence parmi les sulpiciens; le parti mystique était fort opposé à la vieille doctrine rationaliste; mais la nouvelle école était « à quelques égards plus ouverte et plus conséquente[2] » que l'ancienne; le savant professeur d'hébreu Le Hir se rattachait à « l'école catholique allemande, moins raisonnable que notre vieille scolastique française »; il avait une critique remarquablement éveillée sur tout ce qui ne touchait pas à la foi; jamais un doute n'avait surpris son esprit. Beaucoup d'exégètes catholiques actuels se trouvent dans la même situation que le maître de Renan.

Le protestantisme ne peut subsister dès que l'on touche à *son texte*, qu'on traite la Bible comme un livre profane; il est alors entraîné à considérer le Christ comme un grand homme, et il devient une morale fondée sur de beaux exemples du passé évangélique. Le catholicisme est dans des conditions toutes différentes; la liberté de l'exégèse ne menace pas autant son existence; il est, en effet, protégé contre les dangers d'une hypercritique par l'infaillibilité pon-

1. C'est pour cette raison que l'histoire d'un droit ancien est plus facile à faire dans un pays où ce droit n'a plus d'applications pratiques, que dans le pays où il appartient à la tradition.
2. Renan, *op. cit.*, p. 273-276.

tificale. « Le principe protestant, dit l'abbé Loisy [1], fait de l'Écriture la *règle immédiate* de la croyance ; et, d'après la théologie catholique, l'organe du Saint-Esprit est l'Église infaillible, ayant en main l'Écriture comme son *bien propre*, comme moyen d'enseignement, comme *auxiliaire*, l'interprétant avec autorité. » Ainsi l'exégèse est moins dissolvante dans le catholicisme que dans le protestantisme, et le danger signalé par Bossuet a disparu, ou s'est atténué, au fur et à mesure que l'ultramontanisme s'est développé [2].

III

Je ne crois pas qu'il y ait de phénomène de conscience plus curieux que celui que nous observons chez les mathématiciens de notre temps; de tous les savants, ils sont ceux qui acceptent le plus facilement le dogme catholique; Renan avait remarqué ce fait déjà [3], mais il ne l'a pas expliqué. Quand on interroge un algébriste, il répond généralement que le miracle n'offre rien d'étrange, parce que le miracle comporte l'introduction de données que l'on ne connaît pas; pour le mathématicien, tout se ramène à des problèmes dont les énoncés sont des assemblages de mots et de symboles; aux énoncés que fait le physicien, d'après son observation, peuvent s'ajouter d'autres énoncés divins, qui changent tout. Le savant ne connaît pas autre chose que des signes de langage; il n'a pas l'habitude de s'occuper de la réalité physique qui pourrait exister indépendamment des mots.

Toute la mécanique moderne s'est fondée sur ce postulat que la science n'a pas besoin de connaître la nature des choses; Newton avait écrit à propos de la force : « Mathematicus est hic conceptus. Nam virium causas et sedes physicas jam non expendo »; et à propos de la gravitation : « Rationem vero harum gravitatis proprietatum nondum potui deducere et hypotheses non fingo ». Ainsi, la nature des choses est indifférente à la science nouvelle, qui ne veut connaître que ce qui entre dans les formules mathématiques : Kant n'a fait que tirer les conséquences des thèses newtoniennes.

1. Loisy, *op. cit.*, p. 285.
2. Il n'est pas sans intérêt d'observer que Richard Simon fut très attaqué par les jansénistes et ne trouva guère d'amis que parmi les Jésuites. Encore à l'heure actuelle les Jésuites regrettent que l'opposition de Bossuet ait été aussi intransigeante (*Études religieuses*, 5 février 1902, p. 333).
3. Renan, *op. cit.*, p. 327.

Les mathématiciens se placent souvent à un autre point de vue, supposant qu'il existe une mathématique universelle capable d'embrasser le monde; mais ils trouvent encore moyen de combiner cette théorie avec le miracle. Les phénomènes n'ont, en effet, pour eux, qu'un intérêt tout à fait secondaire; ce sont les formules algébriques qui occupent la première place dans leurs préoccupations; l'unité peut dès lors être représentée par le procédé suivant. Supposons deux tambours tournants; sur l'un se déroule et sur l'autre s'enroule un ruban, sur lequel sont des signes fonctions du temps; la suite de tous les changements se trouve remplacée, tout entière, par un hiéroglyphe indéfini du temps. Nous aurons ainsi ce qui est essentiel dans la science; tout le reste est, ou accessoire, ou étranger à la connaissance rationnelle. Pourvu que le déroulement continue toujours avec la même vitesse uniforme, le géomètre acceptera parfaitement que, de temps à autre, assez rarement, et pour une courte durée, il surgisse devant le ruban des images imprévues qui ne troublent pas le déroulement uniforme; ces apparitions n'ont aucune signification scientifique, puisqu'elles n'agissent pas sur le passage des hiéroglyphes; le savant acceptera donc le miracle.

Si maintenant on veut se placer au point de vue du physicien, il faut remonter à la conception des anciens. Les seules mesures que les Grecs pussent prendre avec précision, se rapportant à l'astronomie, cette science leur fournit les bases d'une connaissance de la nature; c'est à elle qu'ils empruntèrent la notion du mouvement uniforme, celle de l'immutabilité des lois physiques, celle du parcours de cycles se refermant exactement, et enfin celle de constructions géométriques capables de traduire les phénomènes naturels. Même quand la science se renouvela au XVIIe siècle, la mécanique céleste fournit encore le modèle des théories de la mécanique terrestre; elle fournit les notions de masse, d'action à distance, d'action et de réaction, d'indépendance des forces. Il n'y a pas très longtemps que l'on a pu créer une science de l'électricité qui ne fût pas imitée de l'astronomie, et qui prît pour base la considération du milieu au lieu de celle des attractions de masses.

Les philosophes grecs conçurent le monde comme une *dépendance du ciel*; tous les mouvements eurent pour origine le grand mouvement du ciel, roulant éternellement, toujours identique à lui-même, en vertu de sa nature divine, sur un palier immuable. Les anciens n'avaient aucun autre moyen pour exprimer l'idée que nous

exprimons aujourd'hui en parlant de l'immutabilité des lois. En disant que le monde recevait son mouvement du ciel, ils voulaient dire qu'il y a sur la terre des lois dynamiques aussi fixes que celles qui gouvernent l'astronomie. Ainsi toute la science physique à créer était, *avant toute recherche*, suspendue à cette grande sphère céleste qui enveloppait le monde; le contenant était connu scientifiquement avant que la multiplicité du contenu eût pu être débrouillée; mais ce contenu était supposé devoir obéir à un mécanisme imité du mécanisme du contenant. Depuis que le ciel aristotélicien a été brisé, la philosophie n'a pu arriver à reconstruire une doctrine complètement satisfaisante de la science[1].

Aujourd'hui la physique part de ce qui se fait dans les laboratoires; c'est la multiplicité infinie qui est donnée, au lieu de l'unité du ciel. Plus on avance, plus il semble difficile de constituer une unité; on peut dire que la science moderne est une *abstraction de la technologie*; elle emprunte à celle-ci ses caractères essentiels; or la technologie ne présente, en aucune façon, le caractère unitaire; chez elle on trouve surtout la particularité, la dispersion infinie. L'astronomie, avec son unité, son indépendance par rapport à l'homme, et son immutabilité hiératique, avait jadis fourni le type de la connaissance scientifique; aujourd'hui nous sommes frappés des caractères multiples, humains et changeants, des procédés techniques. Jusqu'ici on n'est pas encore parvenu à constituer une philosophie fondée sur ce qu'on peut appeler la *science des arts*[2]; il est douteux que cette philosophie se constitue jamais, parce que les tendances actuelles de l'esprit semblent conduire à créer une métaphysique fondée sur l'étude des états profonds de la conscience. Mais beaucoup d'idées provenant de la technique se sont introduites dans la pensée moderne.

Souvent, on mêle les conceptions ancienne et moderne : on dit que la science pourra remonter du particulier à l'unité; certains philosophes, ne voient pas l'immense différence qui existe entre l'ancienne observation de la nature et l'expérimentation de nos laboratoires;

1. Il me semble que Descartes, dans sa théorie de Dieu, a cherché à transposer, en une langue nouvelle, la vieille théorie grecque : Dieu est le garant des lois de la science, et le monde est perpétuellement recréé par Dieu, qui, comme le premier moteur d'Aristote, entretient un mouvement qui, sans Dieu, s'arrêterait de lui-même.

2. Vico avait dit que la vraie connaissance se rapporte à ce que nous faisons, et cette idée avait été acceptée par Marx (*Capital*, trad. franç. tome I, p. 162, col. 1, note).

ils pensent que la science saisit la nature par parties, et qu'elle pourra arriver, par additions successives, à posséder la connaissance du tout. Quand on fait cette hypothèse, ou qu'on admet que le monde est entièrement susceptible d'être reproduit par un immense mécanisme, on arrive à croire que tous les phénomènes sont susceptibles d'être connus par des lois mathématiques, — c'est la même conséquence à laquelle conduisait l'assimilation de toute science à l'astronomie. On a ainsi un déterminisme absolu, également incompatible avec le miracle et avec la liberté; mais jamais le monde n'a été aussi peu disposé à abandonner sa liberté. La technologie moderne nous montre que jamais un procédé n'est définitif; ce qui existe apparaît comme étant médiocre par rapport à ce qui est à faire; l'invention est quelque chose d'infini, d'impossible à prévoir, qui répugne à l'unité.

Tandis que la nature est une donnée extérieure à nous, la science et la technique se développent comme des moyens indéfiniment variés de prendre contact avec les choses, mais en vue de la satisfaction de nos besoins. Nous apercevons, tous les jours mieux, que nous n'avons avec la nature qu'une relation médiate, que la science et la nature sont deux mondes tout à fait séparés, que nous ne savons que la *loi de nos mécanismes*. Il y a un rapport (très difficile à définir) entre la nature et nos constructions artificielles; mais il est certain que le rapport est tel que nous ne puissions jamais identifier les lois de la nature et celles de la science, ni même dire que l'un des mondes imite l'autre; ce sont deux mondes distincts par essence. Dès lors, le déterminisme de la nature apparaît plutôt comme un *préjugé* que comme un *principe* philosophique.

Le caractère utilitaire de la technologie se transporte dans la science: l'industriel sait qu'il ne peut pas produire sans accidents, et il demande seulement à prévoir avec une probabilité convenable; *prévoir* est autre chose que *savoir*; un accident très rare n'empêchera pas de suivre une méthode qui donne, presque toujours, d'excellents résultats. D'ordinaire pour le moderne, la confiance dans la loi physique n'est plus du tout la croyance à la nature divine du premier moteur; c'est une confiance tout humaine, qui est satisfaite quand il y a un accord *suffisant* entre la théorie et les faits.

Les nouvelles tendances scientifiques n'aboutissant plus nécessairement à un déterminisme absolu, on comprend que tant de géomètres et de physiciens puissent concilier leur foi et leur science;

mais il y a à signaler ici un fait très curieux : ce sont les naturalistes qui acceptent le plus difficilement le miracle, et ce sont les sciences naturelles qui possèdent, au moindre degré, la notion de loi! Le P. Forbes citait[1] dernièrement les noms de grands savants qui, au cours du XIXe siècle, avaient été des catholiques sincères et raisonnant leurs idées. « Qu'on nous cite une liste semblable à celle-là? L'attitude boudeuse ou hostile de quelques autres savants n'affaiblira pas son autorité. » Or, parmi ces illustrations, ne se trouvait aucun naturaliste.

La notion de loi avait un sens relativement assez précis, avant que le transformisme fût devenu un dogme scientifique; on admettait alors que tout ce qui se produisait d'essentiel durant la vie d'un animal obéissait à une loi rigoureuse d'évolution vitale, propre à l'espèce; cette conception introduisait une sorte de mécanisme dans la vie; tout ce qui interrompait le cours normal de l'évolution était un accident morbide. De nos jours on n'admet plus l'invariabilité des espèces, et dès lors je me demande ce que peut bien être une loi biologique. Le déterminisme physiologique, que Cl. Bernard avait tant cherché à établir, se trouve atteint par la nouvelle doctrine : fort peu de phénomènes physiologiques sont indépendants de la vie d'êtres microscopiques; la notion d'espèce a toujours été d'autant plus vague que l'on considérait des êtres placés plus bas sur l'échelle; les micro-organismes sont sans doute transformables, et, dès lors, les lois physiologiques ne peuvent être que des lois probables.

La physiologie semble s'orienter de plus en plus vers la médecine expérimentale; ses applications comportant beaucoup de hasards, l'esprit (par une analogie qu'il établit nécessairement entre le principe et l'effet) est amené à considérer la physiologie comme comportant aussi du hasard.

Parmi les personnes qui rejettent absolument le miracle, il y a deux opinions à distinguer; les uns affirment qu'il est impossible, et qu'aucun témoignage historique ne peut valoir contre cette impossibilité; les autres estiment que c'est l'histoire qui doit nous montrer qu'il n'existe pas d'exemple[2] « d'une volonté libre supérieure à celle de l'homme » agissant d'une manière appréciable sur le monde ». La première opinion est celle que MM. Langlois et Seignobos ont

1. *Études religieuses*, 5 avril 1902, p. 91.
2. Renan, *Souvenirs*, p. 338.

affirmée[1]; mais elle me paraît indémontrable. Renan partageait l'autre opinion[2]; mais vraiment les documents historiques sont généralement si médiocres, et l'histoire est une science si conjecturale[3], qu'on peut y puiser des arguments pour et contre le miracle, sans convaincre personne.

Il n'y a pas de raisons péremptoires pour ou contre le miracle : on l'accepte ou on le rejette pour des raisons de conviction intime, sur lesquelles la science n'a pas de pouvoir directeur.

IV

L'opinion des théologiens catholiques me semble résumée dans les trois propositions suivantes que j'emprunte à un manuel fort répandu[4] 1° le miracle ne doit pas être confondu avec le *merveilleux*; celui-ci n'est qu'un effet surprenant dont nous ignorons, plus ou moins, la cause, tandis que le miracle est une œuvre divine dont la cause première nous apparaît plus ou moins clairement; — 2° il est un effet, un *signe* de l'intervention de Dieu dans le monde, et il doit trancher sur les effets naturels et ne pouvoir être attribué qu'à Dieu seul; — 3° il n'est pas, comme l'avait cru Malebranche, un produit de lois naturelles qui nous seraient inconnues.

On comprend qu'il serait tout à fait invraisemblable qu'un miracle se produisît au cours de recherches de laboratoire; il n'y a aucune raison pour qu'un *signe divin* apparaisse sans motifs graves relatifs à la foi; les recherches de laboratoire ne portent que sur des questions utilitaires. M. Berthelot pouvait dire en 1895 que le mystère et le miracle ne se rencontrent point dans les livres des physiciens et n'interviennent point dans leurs explications[5] : les théologiens sont d'accord avec lui; mais la question n'est pas là. Les savants qui suivent la religion catholique ne diffèrent en rien de leurs collègues, quand il s'agit de raisonner sur les lois phy-

1. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, p. 178.
2. Renan, *op. cit.*, p. 238.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 263. Renan observe que l'histoire se défait sans cesse.
4. Blanc, *Traité de philosophie scolastique*, tome II, p. 104-107. — M. Harnack voit dans le miracle des « phénomènes merveilleux et inexplicables » qui dépendent de forces que nous ne connaissons pas; « l'harmonie des lois de la nature est inviolable, dit-il (*op. cit.*, p. 30) : en conséquence il n'admet pas qu'une tempête ait pu être calmée par une parole.
5. Berthelot, *Science et morale*, p. 5.

siques; ils n'ont pas la moindre superstition dans leurs recherches de laboratoire, et ils sourient quand on leur dit que la foi gêne la science.

On comprend aussi combien le vrai croyant est révolté, quand il se trouve en présence d'explications qui tendent à rejeter le miracle dans le domaine des illusions psychologiques et à ne voir, en la croyance à l'intervention divine, qu'un état mental destiné à nous enchanter au milieu de nos chagrins. Rien n'est plus éloigné du point de vue chrétien que la théorie que l'ancien doyen de la faculté protestante de Paris a donnée du miracle. Sabatier [1] admet que nous avons un besoin naturel de faire dépendre notre personne « d'une supériorité spirituelle » parce que l'homme se sent supérieur à la nature; — le cœur pieux perçoit l'action de Dieu, et la science ne saurait nous interdire les actes de confiance et d'adoration; — « le miracle était, pour Jésus-Christ, l'exaucement de la prière, abstraction faite du mode phénoménal suivant lequel cet exaucement s'est produit [2] »; — qu'un enfant tombe malade et qu'il guérisse à force de soins, le père n'en pourra pas moins adresser des actions de grâce à Dieu, sans nier pour cela la vertu curative de la médecine. Aucun catholique n'admet une pareille théorie; tous croient au miracle dans le sens d'un effet matériel, palpable, extranaturel, comme y croyaient les premiers chrétiens [3], et comme l'Église n'a jamais cessé de croire.

Il est très important d'observer que l'on doit attacher d'autant moins d'intérêt à un fait (réputé miraculeux) qu'il se présente d'une manière plus obscure et qu'ainsi les faits qui ont une certaine analogie avec les phénomènes névropathiques sont les miracles les moins intéressants; ils peuvent, en effet, recevoir, très souvent, une explication psychologique et ne se distinguer du fait naturel qu'au point de vue quantitatif. Il est toujours plus difficile de savoir si un phénomène est *au-dessus* de la nature que de savoir s'il est *contre* la nature ou *en dehors* de la nature.

1. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 20-21.

2. Sabatier, *op. cit.*, p. 86-87. — Inutile de faire observer que l'affirmation de l'auteur relative au Christ est sans fondement historique.

3. M. Harnack a longuement développé l'importance de la foi à la résurrection du Christ; mais il ne croit pas au fait matériel : « ou l'on doit se résoudre à bâtir sa foi sur des assises toujours douteuses, vacillantes, ou il faut abandonner..., le miracle sensible » (*op. cit.*, p. 172). Le catholique serait plutôt porté à dire le contraire.

Le protestantisme a sur le miracle une attitude embarrassée, alors même qu'il ne tombe pas dans les excès subjectivistes de Sabatier. La raison principale pour laquelle tant de théologiens et de savants protestants rejettent le quatrième Évangile, est qu'il renferme des miracles énormes [1] qui « sont hors de proportion avec ce que les autres sources nous offrent d'analogue ». On sait à quelles discussions a donné lieu la résurrection de Lazare [2] : « après le rationalisme, l'orthodoxie [protestante] a éprouvé le besoin d'amoindrir le miracle.... Elle aussi ne peut se décider à admettre le retour à la vie dans un corps dont la décomposition aurait commencé [3] d'une manière sensible ». Le texte prête à beaucoup de difficultés et de doutes ; on a pu demander si Lazare avait vécu après la scène de la résurrection ; les deux courts passages qui font mention de lui après ce jour (Jean XII, 1-2 et 9-11) sont fort suspects et peuvent n'être que des interpolations ; la fameuse phrase : « *Déliez-le et laissez-le aller* », pourrait s'adresser aux puissances de la Mort, et signifier que Lazare va monter au ciel dès ce moment, avant la glorification du Christ.

Des discussions du même genre ont eu pour objet de réduire le miracle de la multiplication des pains. « L'explication soi-disant orthodoxe moderne, dit Reuss [4], qui parle d'une augmentation de la force nutritive des cinq pains, d'un rassasiement spirituel ou d'une action magnétique, est, non seulement contraire au texte, mais absurde par-dessus le marché, et elle se moque du bon sens, de la foule des Galiléens, et du narrateur ».

Je crois qu'à l'heure actuelle il n'y a plus de doutes parmi les catholiques ; aucun d'eux n'est plus disposé à atténuer l'importance

1. Reuss, *La théologie johannique* (dans sa traduction de la Bible), p. 62-69.
2. Reuss, *loc. cit.*, p. 251.
3. Rousseau supposait que Lazare n'était pas mort (troisième lettre écrite de la montagne). Voir encore sur les miracles sa lettre du 15 janvier 1769.
4. Reuss, *Histoire évangélique* (dans sa traduction de la Bible) p. 372. — Il est remarquable qu'un miracle tout semblable existe dans la tradition talmudique : au temps du pontificat des Simon-le-juste (fin du IVe siècle avant notre ère) deux pains de proposition suffisaient à donner la grosseur d'une olive à chaque prêtre et tous étaient rassasiés ; depuis cette époque on ne pouvait plus donner à chacun que la grosseur d'une fève et beaucoup ne demandaient même pas leur part (*Talmud de Jérusalem*, trad. franç., tome V, p. 234). Cette légende est mêlée à beaucoup d'autres relatives aux signes qui annoncèrent que la grâce divine abandonnait Israël ; une autre tradition (rapportée immédiatement après) attribue les signes d'abandon à une époque plus récente (quarante ans avant la destruction du Temple). Il est probable que tous ces récits se sont formés après les désastres des guerres du premier et du second siècle de notre ère, et que cette *aggada* juive est ainsi postérieure à Jésus-Christ.

des miracles évangéliques; il faut les accepter dans le sens tout à fait matériel que leur a donné la foi simple des anciens croyants. Il ne peut exister de discussions que sur les miracles de l'Ancien Testament; de tout temps on a attaché, en effet, beaucoup moins d'importance aux récits de l'histoire juive comme *faits* que comme *figures* annonçant la nouvelle Alliance; il résulte de là une certaine indétermination, qui ne me semble pas être encore parfaitement éclaircie.

On ne peut plus maintenant réduire le miracle à n'être qu'un cas particulier du relâchement des lois naturelles; si celles-ci sont seulement approximatives, on peut admettre que dans le petit intervalle libre se glisse quelquefois une action surnaturelle; cette idée se retrouve dans beaucoup de livres anciens, et elle a permis à la théologie dite rationaliste d'imaginer des solutions aussi ingénieuses que bizarres. Aujourd'hui on estime qu'il faut prendre le miracle comme un fait qualitativement différent des faits naturels et n'ayant pas de limites quantitatives à subir. C'est à cause de ce caractère que l'école mythique — qui ne voulait pas admettre la matérialité des miracles et qui ne voulait pas les atténuer — avait imaginé de les assimiler à des contes fabriqués par le peuple fidèle au moyen d'éléments poétiques de sa tradition.

Ce qui a été dit plus haut des caractères de la science moderne peut conduire à admettre qu'elle est seulement approximative, et beaucoup de personnes estiment, à tort, que cela suffit pour permettre au mystère de venir prendre place dans la science. L'idée d'approximation comporte, en effet, l'idée de mesure quantitative; l'erreur est susceptible d'être enserrée dans des limites fixées d'avance. L'idée qui se prête, au contraire, le plus facilement, à l'introduction du mystère, est celle du doute, parce que le doute est, par sa nature, absolument indéterminé.

Dans le droit pénal, les deux notions de *doute* et d'*approximation* existent côte à côte et se trouvent mélangées dans la pratique. Quand le tribunal acquitte un accusé parce qu'il ne trouve pas que les preuves sont suffisantes, on dit que le doute profite à l'accusé : la peine est une détermination rigoureuse faite suivant les règles du Code; si les preuves sont faibles et que le doute existe vraiment, il n'y a pas de détermination possible et l'accusé est acquitté. Quand, au contraire, le tribunal condamne en accordant des circonstances atténuantes (alors que, si le crime était prouvé, il n'y aurait aucune

raison d'atténuer la peine, et qu'il veut seulement tenir compte de l'insuffisance des preuves), alors il n'y a plus doute, mais approximation. Le Code n'a pas osé (sous l'influence de l'intellectualisme ancien) formuler le principe que la peine serait proportionnée à la certitude du délit; mais les tribunaux ont profité de la latitude que leur laissait la loi pour apprécier la culpabilité, et ils s'en sont servis pour faire des déterminations approximatives d'un genre non prévu par les rédacteurs du Code.

Les raisons qui ont amené les hommes à cet esprit de doute, à cette espèce de scepticisme nouveau, sont probablement assez complexes; je ne crois pas que nos contemporains soient devenus moins enthousiastes pour la science par la raison qu'ils voulaient justifier le miracle; c'est le contraire qui s'est produit; quand on eut perdu l'ancienne confiance dans la possibilité de résoudre scientifiquement toutes les questions, alors quelques personnes s'aperçurent que l'on pouvait proclamer la banqueroute de la science et fonder là-dessus une nouvelle apologétique. En 1895, M. Berthelot opposait à M. Brunetière le tableau des immenses et fécondes découvertes faites au courant du XIXe siècle; mais son adversaire ne niait pas la valeur utilitaire des sciences; il niait la possibilité de fonder sur ces découvertes une philosophie capable de donner une réponse aux problèmes métaphysiques que l'homme civilisé n'a pas cessé de se poser. M. Berthelot disait que la science « a tenu toutes les promesses faites en son nom par les *philosophes de la nature* depuis le XVIIe et le XVIIIe siècle » [1]; cette affirmation semble bien hasardée.

On avait tant cru que la science pouvait répondre à toutes les questions, qu'il y eut un grand découragement le jour où l'on s'aperçut qu'elle ne pouvait apporter les certitudes qu'on avait promises en son nom. Cette désillusion a été une des conditions importantes de la crise de doute que nous traversons actuellement; mais je ne crois pas qu'on puisse expliquer uniquement la crise par cette cause. Il faudrait, tout au moins, ajouter que la philosophie politique de la Révolution a donné autant de mécomptes que la science, a fait autant faillite que celle-ci. Mais la cause vraiment déterminante, celle qui est en rapport direct avec l'esprit de doute, est la dégénérescence de l'esprit juridique chez nos contemporains. Il me semble que le droit a joué, dans la formation de la logique clas-

1. Berthelot, *op. cit.* p. 2.

sique, un rôle plus considérable que la science; quand nous arrivons à vouloir le mêler à des fantaisies sentimentales, nous perdons toute confiance dans l'usage méthodique de la raison opérant suivant les procédés que nous a légués la pensée classique.

V

L'esprit de doute a été toujours fort antipathique aux théologiens; ils ne cessent de poursuivre, avec acharnement, tout ce qui leur semble se rapprocher du scepticisme; le *doute méthodique* de Descartes excite, encore aujourd'hui, la colère des professeurs des grands séminaires; Kant est considéré, par beaucoup de scolastiques, comme un des grands corrupteurs de l'esprit moderne; l'évêque de Nancy ne manque pas de s'élever contre l'infiltration kantienne et cite, à l'appui de sa doctrine, une lettre du pape au clergé français où il est parlé de cette philosophie qui, ébranlant la base du savoir humain, conduit « logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion » [1].

Il semble, en effet, difficile, qu'une doctrine qui exige une croyance aussi complète et aussi absolue que le catholicisme à des dogmes nécessaires pour le salut, qui demande à ses fidèles de *comprendre* ses formulaires dans le sens exact où les comprennent ses docteurs, qui a toujours prétendu justifier ses thèses en les appuyant sur tout ce qu'il y a de plus certain dans le savoir humain, puisse accepter un doute sur la faculté que possède l'homme de connaître la vérité. D'ailleurs, elle a une tradition qui lui inspire une sévère discipline; le plus grand service que l'Église ait probablement rendu à la pensée humaine, a été d'adopter au XIIIe siècle la doctrine péripatéticienne, et par là, d'imposer aux hommes l'obligation de raisonner toutes choses. Aussi les professeurs de théologie n'acceptent-ils pas aisément qu'on traite la science avec un esprit sceptique. « Les doctrines, dit l'un d'eux [2], ne fortifient les âmes et ne les élèvent que par la certitude qu'elles donnent; celui *qui croit*

1. Turinaz, *op. cit.*, p. 12. — Dans la réponse que l'abbé Denis a insérée dans ses *Annales de philosophie chrétienne* (mars 1902) à la brochure de l'évêque de Nancy, il prétend prendre la défense de Kant et soutient qu'il a « rétabli la tradition scolastique, en la limitant à ses justes et stricts droits (p. 724). Il dit encore : « Kant, comme saint Thomas, est déjà dépassé, mais pas plus que saint Thomas, il n'est contredit ».

2. E. Blanc, *op. cit.*, tome I, p. 221. — Le chanoine Didiot (professeur à la faculté de théologie de Lille) dit que le scepticisme de Huet au XVIIe siècle était *désastreux*. (*Logique surnaturelle*, p. 436.)

et qui sait peut s'élever au-dessus de toutes les faiblesses; mais celui qui doute est bien près de faillir. Une société qui se laisse envahir par l'esprit de doute, est perdue. »

En 1895, M. Brunetière fondait toute sa théorie apologétique du catholicisme sur l'impuissance de la recherche rationnelle; il écrivait [1] : « On ne démontre pas la divinité du Christ; on l'affirme ou on la nie; on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu. » De pareilles paroles parurent scandaleuses aux théologiens. En 1855, le fondateur des *Annales de philosophie chrétienne*, Bonnetty [2], avait été contraint de signer une déclaration par laquelle il reconnaissait qu'on peut démontrer avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. Dix ans auparavant, Bautain avait dû promettre de ne jamais enseigner « que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire des motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont les miracles et les prophéties et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ [3] ». Cependant M. Brunetière parut un peu surpris des objections que lui fit le recteur de l'Institut catholique de Paris; il ne put s'empêcher de manifester sa mauvaise humeur contre « des prélats considérables, qui sont aussi des grands maladroits [et qui] se sont joints aux correspondants de l'*Écho de Paris* pour s'émerveiller de la profondeur de [son] ignorance » [4].

Il est évident qu'à l'heure actuelle l'Église ne se montre plus aussi inflexible qu'elle l'était il y a une cinquantaine d'années sur les principes de la philosophie; seuls les théologiens ne veulent pas démordre de leurs thèses, et le chanoine Didiot est tout heureux de constater que le Concile du Vatican a repris la tradition du moyen âge [5]; je me permets de douter de cette affirmation, et il me semble que, d'après les documents qu'il fournit lui-même, la constitution *Dei filius* porte la marque de nombreuses transactions [6].

1. Brunetière, *La science et la religion*, p. 59.
2. Didiot, *op. cit.*, p. 446.
3. *Id.*, *ibid.*, *op cit.*, p. 445; cf. la constitution *Dei filius*, chap. II *de revelatione* et chap. IV *de fide et de ratione*. — L'Index a plusieurs fois imposé à des auteurs la formule suivante. : « Rationis usus fidem præcedit et ad eam, ope revelationis et gratiæ, conducit » (Blanc, *op. cit.*, tome I, p. 270).
4. Dans une lettre au *Figaro*, reproduite à la suite de la brochure déjà citée, p. 105.
5. Didiot, *op. cit.*, p. 465.
6. *Id. ibid.*, p. 451-456.

Quoi qu'il en soit, l'Église n'a pas jugé utile d'insister sur ce qu'avaient d'étrange les thèses de M. Brunetière; il est vraiment curieux que l'évêque de Nancy n'ait rien trouvé à lui reprocher, alors qu'il attaquait si vivement MM. Blondel et Fonsegrive[1]. M. Brunetière a, il est vrai, lu les auteurs depuis 1895, et il prend maintenant des précautions oratoires. Dans une conférence du 18 novembre 1900 sur les *raisons actuelles de croire*, il proclame, bien haut, qu'il condamne le *fidéisme* et qu'il ne prêche pas l'impuissance de la raison humaine, mais seulement l'impuissance de la philosophie[2].

L'Église est tout heureuse de voir venir à elle des apologistes, et elle ne leur est pas trop sévère; et puis, je crois bien que les théologiens et les nouveaux savants catholiques ne se rendent pas, eux-mêmes, un compte bien exact des grandes divergences qui existent entre leurs points de vue; j'ai souvent observé que les uns et les autres n'entendaient pas les mêmes formules de la même manière. Cela est facile à comprendre, car, en général, le langage philosophique n'acquiert un sens précis que si on définit parfaitement les principes; il est comme une forme vide, se prêtant à tous les malentendus, quand on ne s'entend pas sur le but et la portée de la doctrine : or, théologiens et savants catholiques se placent à des points de vue si opposés — ou bien, si l'on veut, suivent des voies si différentes l'une de l'autre — qu'ils ne peuvent entendre les mots de la même manière.

Les théologiens partent de la scolastique, philosophie très intellectualiste, qui ne considère dans le monde que des *qualités*, mais qui croit pouvoir atteindre la connaissance exacte des essences, et qui prétend tout soumettre à la logique : la connaissance quantitative est nécessairement secondaire, subordonnée et approximative; elle n'est jamais la vraie science. Les savants partent, au contraire, de la recherche des lois expérimentales qui régissent les quantités; et les qualités leur restent ignorées; tout ce qui échappe à la détermination expérimentale, au mécanisme ou à la mathématique, leur reste étranger, la science moderne ne sait rien des essences. Les savants ne peuvent jamais atteindre par leurs raisonnements les

1. Dans les *Annales de philosophie chrétienne*, l'abbé Péchégut signale le fait et paraît soupçonner qu'il y a pour cette indulgence des motifs secrets (mars 1902, p. 732).

2. Cette conférence a été prononcée à Lille, et sans doute l'auteur tenait à ménager la faculté de théologie où professe le chanoine Didiot.

sphères de la métaphysique; si leur foi catholique leur impose des thèses métaphysiques, ils entendent qu'elles sont sans lien avec la science telle qu'ils la pratiquent, — alors que, pour les théologiens, les raisonnements sur la nature devraient conduire à la connaissance de ces thèses. Les savants admettent donc une rupture dans la chaîne: ils sont d'accord seulement avec les théologiens sur le caractère mobile de la science quantitative — et en désaccord avec eux en ce qu'ils ne veulent pas s'occuper des essences.

D'autre part, les théologiens estiment que la vraie connaissance porte sur les causes; il leur semble tout naturel que Dieu intervienne dans le monde en créant des causes secondes. Les savants n'abordent jamais l'étude de ce que la métaphysique appelle des causes; ils cherchent seulement à trouver des formules mathématiques pour relier entre elles des déterminations quantitatives; pour que le miracle soit possible, il faut qu'il vienne se superposer à la prévision scientifique comme quelque chose qui est d'un autre genre que la science, tandis que pour le théologien tous les faits naturels ou miraculeux dépendent de causes secondes de même genre, dépendant au même degré d'une seule cause première.

Quand on examine les choses d'un peu près, on voit que le motif déterminant de la nouvelle école n'est pas d'ordre métaphysique, mais bien d'ordre pratique. M. Brunetière a, bien des fois, appelé l'attention de ses auditeurs sur les raisons sociales qui l'amènent à admettre le gouvernement de l'Église. « Le temps nous presse, disait-il le 18 novembre 1900, la nécessité d'agir, la perplexité de savoir comment nous agirons. *Je me décide pour celle de ces hypothèses* qui me paraît non la plus rationnelle et la plus vraisemblable, mais pour celle qui répond le mieux au vœu de la nature humaine, aux *exigences de l'action sociale*, et qui se réclame *en outre*[1] ou qui s'appuie de l'autorité de la révélation. » Dans une autre conférence du 24 novembre 1901 sur les *motifs d'espérer*, il dit : « Les plus aveugles d'entre [nos adversaires] s'accordent à reconnaître que la force du christianisme est aujourd'hui surtout sociale. Quand j'ai parlé naguère des *raisons actuelles de croire*, j'ai cru devoir insister sur *leur signification et leur portée sociales*. Aujourd'hui ce sont les motifs intellectuels d'espérer que je voudrais vous signaler ».

On ne peut faire autrement, quand on lit les discours de M. Brune-

1. *En outre* pourra paraître peu révérencieux pour l'autorité de l'Église!

tière, que de penser à Lamennais, qui a toujours considéré la religion beaucoup plutôt en homme politique qu'en croyant. Spuller a bien montré quelle différence existait, à ce point de vue, entre Lacordaire et Lamennais [1]; le disciple était animé d'un sentiment religieux très puissant qui manquait au maître. Pour Lamennais, la religion [2] « était le lien social par excellence, le fondement nécessaire de l'ordre et la garantie de la *liberté véritable* [3], celle qui obéit à l'autorité infaillible et paternelle d'un chef institué par Dieu lui-même ». Il [4] « n'a jamais considéré la religion que comme le fondement des sociétés »; il abandonna la cause légitimiste quand il crut qu'il pourrait ainsi permettre à la religion d'exercer plus facilement son empire, et il voulut, plus tard, spiritualiser la démocratie. Il a toujours cru que sa mission était plutôt sociale que religieuse [5]. Peu de gens ont eu une âme moins écclésiastique que ce grand défenseur des idées ultramontaines; quand il vit que l'Église ne marchait pas avec lui, il rompit avec l'Église.

Spuller pense que le catholicisme actuel a hérité de beaucoup d'idées ménaisiennes [6]; il est certain que l'influence de plus en plus grande des laïques dans l'Église, influence que Spuller [7] attribue à l'action de Lamennais, montre bien que la question dogmatique est, aujourd'hui, fort subordonnée aux questions sociales; — le dogme n'intéresse pas les laïques et, comme le dit le chanoine Didiot, « la théologie n'est bien à sa place que dans le sanctuaire ou dans les parvis sacrés » [8].

Dès qu'une question se discute aujourd'hui parmi les catholiques, tout le monde se préoccupe des motifs politiques qui peuvent diriger les auteurs. L'abbé Denis commence sa réponse à l'évêque de Nancy en exposant les causes politiques de l'intervention de celui-ci; il l'accuse de vouloir faire obstacle au mouvement de *ralliement*, d'être hostile à M. Piou, de ne pas aimer le cardinal Rampolla, etc. Il faut,

1. Spuller, *Lamennais*, p. 199.
2. Spuller, *op. cit.*, p. 215.
3. Il semble que Lamennais, au milieu de toutes ses variations, soit toujours resté fidèle à la conception de la *liberté du bien*; il a pu être très démocrate; mais il n'a jamais admis la liberté; c'est probablement la cause principale de sa faible influence. Spuller ne semble pas avoir remarqué que Lamennais tournait le dos à l'évolution de l'esprit moderne, tout affamé de liberté.
4. Spuller, *op. cit.*, p. 356.
5. *Id.*, *ibid.*, p. 217.
6. *Id.*, *ibid.*, p. XII-XIV, p. 152, 357.
7. *Id.*, *ibid.*, p. 147.
8. Didiot, *op. cit.*, p. 526.

d'après lui, « un ralliement social, scientifique, actif, intelligent »[1].

Il est naturel que les convenances de tactique l'emportent sur les questions de doctrine, du moment que l'Église est surtout considérée comme un gouvernement par ses nouveaux apologistes; la grande raison pour laquelle M. Brunetière préfère le catholicisme au protestantisme est que le premier est un gouvernement et le second l'absence de gouvernement. Dans sa conférence sur les raisons actuelles de croire, il dit : « Ce que je crois, allez le demander à Rome ». Il raisonne sur la religion comme certains théoriciens raisonnaient sur le pouvoir civil dans ma jeunesse : ils déclaraient que le peuple est souverain; mais ils lui demandaient d'abdiquer, par la voie plébiscitaire, entre les mains d'un Napoléon; et celui-ci devait être cru sur parole et obéi ponctuellement; — de même la raison est souveraine, mais elle doit s'employer à « prouver l'autorité de l'Église », et après cela elle abdique. Qu'y a-t-il d'étonnant, dès lors, si M. Brunetière ne cesse de répéter qu'il est toujours fidèle à l'esprit d'A. Comte? Celui-ci n'a vu aussi, dans le catholicisme, qu'une dictature sur les esprits[2].

La décadence du rationalisme des juristes a eu pour conséquence le progrès de l'esprit purement gouvernemental et la nouvelle apologétique est fondée sur l'opportunité.

VI

Cherchons maintenant à résumer les résultats acquis par cette étude.

Nous voyons, tout d'abord, que les anciens conflits de la science et de la religion se sont beaucoup atténués; on ne croit plus que le progrès des recherches scientifiques et historiques soit un danger pour l'Église; les catholiques se livrent à ces recherches sans rien redouter pour leur foi; les anciens arguments qu'on prétendait tirer des origines chrétiennes ou des découvertes modernes, ont perdu presque toute leur valeur.

1. Dans cette réponse il y a beaucoup d'autres allusions, difficiles à comprendre à des événements politiques.

2. Il serait utile d'ajouter qu'A. Comte a été autant inspiré par le napoléonisme que par le catholicisme; ce qu'il a voulu faire est une sorte de synthèse dans laquelle manque totalement l'esprit vraiment religieux, mais où manque aussi l'intelligence des besoins essentiels de notre époque de *science industrielle*; jamais il n'a été moins possible de traiter la science sous forme gouvernementale.

En même temps que se constituait cet accord de la science et de la religion, le vieux rationalisme perdait du terrain et ce recul facilitait beaucoup cet accord. Les sciences physiques et naturelles prenaient leur développement sans se soucier de savoir comment elles pourraient s'agréger à une philosophie. La difficulté a été grande quand on a voulu établir un contact entre elles et la théologie; la question du miracle a été posée et elle ne peut être évitée. La difficulté a paru atténuée par suite de la moindre confiance que l'on a eue dans les résultats de la science et elle a paru supprimée à quelques-uns par le progrès de l'esprit de doute : d'un côté, on se sert de la science pour obtenir des résultats pratiques ayant une valeur très sérieuse, et de l'autre, on nie que l'on puisse saisir tous les possibles; ce miracle peut donc s'intercaler grâce à un scepticisme utilitaire.

Cette situation est tout à fait contraire aux idées traditionnelles de l'Église; elle est étrange pour des hommes qui doivent croire à la vérité absolue de ses dogmes, qui doivent accepter comme absolument certains les faits historiques relatifs à la révélation, et qui ne doivent avoir aucun doute sur l'unique voie qui leur est offerte pour leur salut éternel. Il est surtout étrange que des raisons d'ordre utilitaire ou social puissent être invoquées pour décider de pareilles questions. De là résulte une crise grave dans la conscience catholique, crise dont des prêtres aussi distingués par leur piété que par leur savoir ne se dissimulent pas le danger. On ne saurait dire que l'apologétique nouvelle est indépendante de la théologie; c'est là une mauvaise défaite; ce qui intéresse la masse des catholiques c'est l'apologétique [1].

Pour pénétrer jusqu'aux racines du problème il faut examiner la question à un autre point de vue, et considérer la philosophie comme une dépendance des conditions de la société; il faut se demander, par conséquent, ce que devient la vie catholique, et ce qui la caractérise aujourd'hui. Pour cela il est utile de présenter quelques observations sur les changements survenus depuis le XVIIe siècle.

Les jansénistes sont restés populaires en France à cause des *Provinciales*; on leur a su gré d'avoir représenté les idées que les classes moyennes françaises se formaient de la respectabilité, idées fondées sur les traditions d'une vie de famille sérieuse, contre les théoriciens

1. L'abbé Denis insiste beaucoup sur cette distinction, parce qu'il peut ainsi plus facilement répondre à l'évêque de Nancy (*art. cité*, p. 722).

des mœurs des Cours, mœurs importées d'Espagne et d'Italie. Les doctrines relatives à la grâce servirent à donner un fondement théologique à une querelle d'ordre beaucoup plus pratique, mais bien plus passionnante que toutes les arguties des théologiens ; quand on se place à ce point de vue, on comprend pourquoi les parlementaires, qui, dans l'ancienne France, ont toujours représenté l'élite de la société bourgeoise, étaient d'aussi ardents défenseurs du jansénisme, et pourquoi les rois ont été aussi durs pour les ennemis de leurs théologiens officiels : attaquer la casuistique subtile, ce n'était pas seulement manquer de respect à la Cour, c'était menacer même la raison d'État, à une époque où les princes exigeaient de tous que cette raison d'État fût respectée comme fondée sur la loi divine.

Le jansénisme a été aussi une philosophie, dont l'importance a été grande en France ; il a été un cartésianisme complété, et je crois que si rien n'était venu interrompre le cours de son développement naturel, il aurait abouti à créer un christianisme philosophique, respectueux de la tradition, mais se passant, en fait, de l'Église [1]. On a souvent observé que toute doctrine qui nie (ou semble nier) la liberté de l'homme, tend à affranchir l'homme de la direction ecclésiastique et à réduire le prix des sacrements [2].

La fréquentation des sacrements, telle était la grande question qui préoccupait l'Église ; saint Vincent de Paul fut effrayé des effets funestes produits par le livre d'Arnauld sur *la fréquente communion* [3]. Sainte-Beuve observait que sur ce point le jansénisme a longtemps triomphé et qu'il a « resserré » la religion française [4]. Mais, là encore, le jansénisme a été définitivement vaincu, parce que sa doctrine était en contradiction avec ce qu'il y a de plus essentiel dans le catholicisme. Les Jésuites rendirent, dans cette grande lutte, des services inappréciables à la cause catholique ; mais ils n'auraient probable-

1. Sainte-Beuve a très bien remarqué que le cartésianisme conduisait à se passer *pratiquement* d'un Dieu devenu « purement nominal et stérile » (*Port-Royal*, t. III, p. 397). Il rappelle la répugnance que Pascal éprouvait pour le cartésianisme qui aboutit à se passer de Dieu (p. 422). — La critique de la casuistique lui semble conduire à reconnaître l'inutilité de la confession « c'est-à-dire de ce tribunal qui rend nécessaire ce code de procédure morale, et jusqu'à un certain point, cet art de chicane » (p. 290). — Le *tutiorisme* des jansénistes ne devait-il pas aboutir à une sorte de stoïcisme?

2. Sainte-Beuve se demande comment il se fait que souvent les défenseurs de la liberté d'examen ont été partisans de la prédestination (*op. cit.*, t. II, p. 131) ; il ne paraît pas avoir résolu le problème.

3. *Id.*, *ibid.*, t. II, p. 191.

4. *Id.*, *ibid.*, t IV, p. 332.

ment pas réussi s'ils n'avaient vulgarisé une foule de dévotions nouvelles[1]; le culte du Sacré-Cœur a été l'objet de toute leur sollicitude, et il est devenu de plus en plus important dans l'Église. Le dernier terme de cette évolution a été la réintégration du miracle dans la vie normale; l'absence de miracles est une des grandes faiblesses du protestantisme contemporain[2].

Depuis le milieu du XIXe siècle, le miracle a pris dans le catholicisme une importance qu'il n'avait eue que très rarement; le catholique vit au milieu du surnaturel. Désormais il faudra que la philosophie chrétienne considère la mystique comme la base principale de sa spéculation. C'est par cette voie que la crise actuelle pourra être résolue; tout esprit de doute disparaîtra, et la vie religieuse servira à expliquer le monde; ainsi la théologie pourra reprendre son rôle, qui est d'être, par rapport aux sciences, ce qu'est un souverain par rapport aux vassaux.

Comment cela est-il possible? Je ne saurais discuter cette grande question: je me borne à indiquer la position du problème. L'ancienne philosophie partait de ce qu'il y a de plus général, de l'unité, de ce qui est aussi peu humain que possible; la nouvelle devrait partir de ce qu'il y a de plus profond dans les sentiments, de ce qui est surtout individuel, de ce qui n'est pas encore socialisé dans l'homme[3]. Que l'on puisse passer de là à l'étude de la nature vivante, c'est ce qui ne peut guère faire de doute; mais la difficulté est de savoir si l'on peut arriver à reconstruire la physique.

Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir qu'il y a, à l'heure actuelle, un très fort courant qui conduit le monde pensant vers cette nouvelle philosophie; ce courant existe, peut-être, encore plus en dehors du catholicisme que dans son sein; il est très marqué parmi les naturalistes qui se mettent à philosopher et qui ne peuvent s'empêcher de trouver partout des phénomènes de conscience. Il me paraît donc vraisemblable que l'Église pourrait trouver, dans

1. Il faut noter ici que le XVIIe siècle avait été très peu mystique et que par suite l'œuvre des Jésuites était hérissée de difficultés. L'un des rares mystiques de ce temps, le P. Surin, appartenait à leur ordre.

2. Les sectes qui ont voulu rajeunir la foi chrétienne, au cours du XIXe siècle, ont cherché à réintroduire le miracle (les méthodistes américains, par exemple, dans leurs *revivals*); mais il n'ont généralement produit qu'une caricature, analogue à celle des jansénistes du XVIIIe siècle.

3. L'homme des philosophes grecs est un citoyen moyen, un être qui tend, de lui-même, à se transformer en une abstraction juridique. L'homme de la mystique est tout entier enfermé dans les limites de sa conscience.

les tendances de la pensée contemporaine, des moyens de résoudre les difficultés qu'elle rencontre; mais, chose bien curieuse, il ne semble pas qu'elle soit disposée à prendre aucune initiative; c'est du monde laïque qu'elle recevra, sans doute, sa nouvelle pensée philosophique.

G. Sorel.

SUR UNE DES ORIGINES
DE LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

Dans un article récemment publié par cette *Revue*[1], M. Brochard faisait ressortir l'influence qu'ont dû exercer certaines idées de Plotin, par l'intermédiaire de ses disciples grecs, puis des Syriens et des Arabes[2], sur la doctrine de Spinoza. Nous nous bornerons ici à signaler, car pour la dégager complètement il faudrait presque un volume, l'action du néoplatonisme sur le système de Leibniz. C'est, cette fois, une filiation immédiate que nous avons à constater. Leibniz, en effet, a lu Plotin ; il s'y réfère, et sur un point essentiel, dans une lettre à Hansch[3]; il a lu aussi, au moins partiellement, Proclus, dans la traduction de Guillaume de Meerbecke, qu'il mentionne à plusieurs reprises : « le livre, dit-il, est sur la liberté, la contingence et le problème du mal[4] ».

On a signalé, d'ailleurs, l'analogie frappante des idées de Plotin et de Leibniz sur la liberté et la détermination. Mais il serait étrange

1. Novembre 1901, p. 688 sqq.

2. V. O. Hamelin, sur une des origines du Spinozisme, *Année philosophique*, 1900.

3. *Epistola ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico*, *Opp.* Dutens, II, 1, p. 223 : *Porro quævis mens, ut recte Plotinus, quemdum in se mundum intelligibilem continet, imo, mea sententia, et hunc ipsum sensibilem sibi repræsentat.* — Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savants (1698), Erd., p. 153 *b* : « La considération de ce système fait voir aussi que lorsqu'on entre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyait, dans la plupart des sectes des Philosophes. Le peu de réalité des choses sensibles des sceptiques; la réduction de tout aux harmonies, ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un, et même un tout, de Parménide et de Plotin, sans aucun spinozisme; la connexion stoïcienne, compatible avec la spontanéité des autres, etc. » Lettre I à M. Remond de Montmort, Erd., p. 702 *a* : « Mais Platon aussi, dès lors (étant enfant), avec Plotin, me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultai ».

4. Lettre XX à M. de la Croze, *Opp.* Dutens, V, p. 581; Lettre XI à Fabricius, *ibid.*, p. 421.

que l'accord de deux esprits aussi systématiques sur des points de cette importance ne fût pas le résultat de principes métaphysiques communs. De fait, la métaphysique de Plotin paraît avoir eu sur celle de Leibniz une profonde influence.

Prenons, dans la doctrine néoplatonicienne, la partie centrale à tous égards, je veux dire la théorie de l'Intelligence [1]. Il nous sera impossible de l'exposer, sans rencontrer les formules, les comparaisons ou les métaphores de Leibniz, à tel point qu'on pourrait croire certaines phrases, — et non les moins significatives, — du philosophe allemand ou de ses interprètes, traduites des *Ennéades*.

Le monde intelligible, par cela même qu'il est distinct de l'Un primitif, doit contenir une multiplicité (οὐχ ἁπλοῦς ἀλλὰ πολλά) [2]. Mais il ne faut pas concevoir les éléments qui le constituent, sur le modèle des choses étendues, dont les parties peuvent influer du dehors les unes sur les autres. L'univers intelligible est hors du temps et de l'espace, ou plutôt le temps est le symbole sensible de l'éternité intelligible, l'espace, celui de l'inclusion des intelligibles les uns dans les autres (V, IX, 10, déb.. : ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών, ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Les intelligibles sont des substances simples, simples, c'est-à-dire sans parties, car il n'y a en eux, ni étendue, ni figure, ni divisibilité [3]; ce sont, comme les monades, des concepts conscients ou, pour nous servir des termes de Plotin, ce sont des esprits. La grande Intelligence (ὁ ξύμπας νοῦς ou ὁ μέγας νοῦς) existe en elle-même, et les intelligences particulières existent également en elles-mêmes; elles sont impliquées dans l'Intelligence universelle comme celle-ci est impliquée dans les intelligences particulières (ἕκαστον δὲ αὐτῶν — *sc.* τῶν νοητῶν — νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ ξύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν... κτλ) [4]. Étant sans étendue, les intelligibles ne peuvent donc

1. On pourrait, du reste, établir bien d'autres rapprochements entre Plotin et Leibniz. Quand ce dernier affirme que dans la dernière raison des choses, le « détail des changements » doit être « éminemment, comme dans sa source, et c'est ce que nous appelons Dieu », il ne fait que reproduire les idées, les termes et la comparaison de Plotin. C'est à Plotin, et même à Philon, que remonte la célèbre proposition, dont on a tant abusé depuis, sans en bien comprendre le sens : l'effet est éminemment dans sa cause.

2. Enn., V, IV, 2, déb.; cf. V, III, 15 : οὐ ταὐτὸν ἔμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνῳ (*sc.* εἶναι). εἰ οὖν μὴ ταὐτόν, οὐδέ γε βέλτιον, τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς βέλτιον. ἢ ἐπέκεινα ὅλως; χεῖρον ἄρα. τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον· τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἑνὸς ἢ τὸ μὴ ἕν: πολλὰ ἄρα. VI, IX. 5 *et sæp.*

3. VI, IV, 5; VI, IX, 6 *et sæp.*

4. V, IV, 1; cf. VI, II. 20, mil. : καὶ εἶναι καὶ καθ' αὑτὸν τὸν μέγαν νοῦν καὶ ἑκάστους αὖ ἐν αὐτοῖς ὄντας, καὶ ἐμπεριέχεσθαι αὖ τοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει, ἑκάστους δὲ καὶ ἐφ' ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐφ ἑαυτοῦ ἐκεῖνον καὶ ἐν

être changés ou altérés dans leur intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en eux aucun mouvement, comme cela se peut dans les choses où il y a des changements entre les parties (II, XI, 1 : τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη, etc.). Les Idées n'ont point de fenêtre. Cependant, si elles étaient sans qualité, elles seraient indiscernables, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité [1], et ne seraient pas même des êtres. Mais ces qualités ne peuvent consister que dans leurs états internes ou dans leur pensée (VI, IX, 8 : οὐδ' ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπῳ, ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ. ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῇ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεστιν). Si donc les esprits intelligibles cessaient de penser, ils cesseraient, en même temps, tout à fait d'être. Or la pensée implique le changement et le mouvement logiques (V, III, 10 : προβαίνειν εἴς τι, προέρχεσθαι ἐπί τι). Le changement est donc perpétuel en eux, et il faut même qu'il y ait en eux un détail de ce qui change qui fasse, pour ainsi dire, la spécification et la variété (ποικίλον) des substances simples [2].

Mais comment faut-il concevoir le tout formé par les idées-esprits? Quel est le genre d'unité qui relie les divers éléments du monde intelligible? Le plus souvent, Plotin ne répond à ces questions que par des images ou par des métaphores. Il conseille, pour se représenter le monde intelligible, d'imaginer une sphère transparente, qui contiendrait tous les êtres de l'univers, puis d'en abstraire l'étendue, d'en faire un tout indivisible mais qui conserve la multiplicité, où il y ait une multitude d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties, dont chaque élément implique et révèle immédiatement tous les autres [3]. Ailleurs, il le dépeint comme une pyramide dont toutes les parties seraient animées et

ἐκείνοις. VI, VI, 15 : ἐν δὲ τῷ νῷ καθόσον νοῦς ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον. VI, VII, 17; V, IX, 8, déb. *et sæp.* V. Zeller, *P. d. G.*, III, 2³, pp. 529, n. 1 et 512, n. 4.

1. VI, VII, 9 : καὶ τὰς πολλὰς νοήσεις οὐκ ἐχρῆν τὰς αὐτὰς εἶναι ἀλλὰ καὶ ζωὰς διαφόρους καὶ νοήσεις ὡσαύτως· τὰς δὲ διαφοράς πως φωτεινοτέρας καὶ ἐναργεσκ τέρας καὶ τὸ ἐγγὺς δὲ τῶν πρώτων πρώτας δευτέρας καὶ τρίτας.

2. VI, VII, 13 : εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδέ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' ἂν ἐνεργεια εἴη..... δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ..... φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πάν ἑτεροιοῦσθαι..... εἰ δὲ μὴ κατὰ πάν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον ἔστηκεν, εἰ δ' ἔστηκεν οὐ νοεῖ..... εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. ἔστιν οὖν νόησις..... καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα, ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο. ἀεὶ ἄλλο. καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται.

3. V, VIII, 9; II, IX, 17.

lumineuses, unies par leur sommet et illuminées par l'Intelligence universelle [1]; il parle de l'amitié qui règne entre les éléments du monde intelligible, et qui consiste à ne faire qu'un, sans aucune séparation [2]; il le compare encore à une cité, où un sage législateur aurait réglé la condition de tous les citoyens en ayant égard à chacun [3]; à un ciel, où le soleil serait en même temps tous les astres, et chacun d'eux le soleil et tous les autres [4]; à un même paysage, où l'œil découvre sans cesse des points de vue nouveaux [5]. Plotin donne déjà de sa pensée une expression plus adéquate quand il parle de la vie universelle, de l'harmonie parfaite du monde intelligible, de ses parties dont chacune est totale [6]. Comme les monades de Leibniz, les Idées sont des miroirs vivants perpétuels de l'univers intelligible, des miroirs actifs indivisibles, des points de vue du tout, des simplicités fécondes, des mondes en raccourci, des parties totales.

Avec la comparaison du monde intelligible à la science, nous faisons un pas de plus vers une solution rationnelle du problème. Platon avait déjà très nettement aperçu l'unité de la science [7]. Plotin, dont les idées se sont constituées sur ce point en opposition avec la doctrine aristotélicienne des genres séparés, et qui, sous l'influence du stoïcisme, conçoit bien plus rigoureusement le déterminisme de la nature, trouve, dans la solidarité des diverses parties de la connaissance scientifique, la meilleure illustration de l'unité du monde intelligible. Il y a fréquemment recours [8]; mais c'est dans le dernier chapitre de la quatrième *Ennéade* qu'il le présente avec le plus de développements : la science est tout entière dans chacune de ses parties,

1. VI, VII, 15, fin : ψυχὰς τὰς καθαρὰς πάσας εἰς τὸ αὐτὸ συνδραμούσας..... οὐκ ἐνδεεῖς, ἀλλὰ πάντα τὰ αὐτῶν ἐχούσας, καὶ νοῦν τὸν πάντα ἐπ' ἄκραις αὐταῖς ἱδρύμενον, ὡς σέγγει νοερῷ καταλαμπεσθαι τὸν τόπον.

2. VI, VII, 14, fin.

3. IV, IV, 39.

4. V, VIII, 4, déb.

5. L'Intelligence parcourt πλανηθεὶς πᾶσαν πλάνην, l'ensemble du domaine de la vérité: ποικίλον δέ ἐστι τὸ πεδίον τοῦτο ἵνα καὶ διεξιοῖ.

6. III, II, 1, vers la fin : ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρώτος, οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλιπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἅτε ἑκάστου μὴ ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου. ἀλλ' ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶς νοῦς ἐν ἑνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον.

7. *Soph.*, 257 C : μία μέν ἐστι που καὶ ἐκείνη (sc. ἡ ἐπιστήμη), τὸ δὲ ἐπὶ τῷ γιγνομένῳ μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν. *Pol.*, 258 E : μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης.

8. III, IX, 2 déb. : V, IX, 8, déb. ; IV, III, 2 : VI, II, 20 ; VI, IX, 5 *et sæp.*

et elle les engendre sans cesser d'être tout entière en elle-même. Le savant considère actuellement tel fragment de la science dont il a besoin, mais les autres y sont impliqués et la science totale s'y trouve virtuellement[1]. Il ne faut donc pas croire qu'une portion du savoir puisse s'isoler du tout; une telle connaissance n'aurait plus rien de scientifique; ce serait comme si un enfant énonçait des propositions empruntées à la science. Dans telle partie, le savant retrouve par voie de conséquence toutes les autres; ainsi, d'un théorème donné, le géomètre peut, *par l'analyse*, remonter à tous ceux qu'il implique *et* descendre la série de ceux qui le supposent[2]. Ceci nous permet d'entrevoir la vraie nature du monde intelligible. Chaque partie y est un miroir du tout, parce que « sa notion implique toutes les choses avec lesquelles elle est en relation[3] ». De même, dans un organisme sensible, si les yeux, par exemple, et les pieds sont tels, c'est parce que la cause de la génération de chaque partie se trouve dans ses rapports avec les autres parties. Pourquoi les pieds ont-ils une certaine longueur? C'est qu'un autre organe est tel : le visage, par exemple, étant tel, les pieds eux-mêmes doivent être tels[4]. Dans l'univers sensible, qui imite le monde intelligible, tout ce qui se passe dans une partie est ressenti par le tout; tout conspire (σύμπνοια μία)[5], les actions et les passions réciproques des choses font de l'ensemble un système unique, tellement qu'on pourrait lire dans chacune ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera[6]. A plus

1. *L. l.*, vers le mil. : ἡ κἀκεῖ ἐνεργεία μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία καὶ τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα, καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει.

2. *Ibid.*, vers la fin : ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν· εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι. εἰ οὖν ἐπιστημονικόν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα. ἐπιστήσας γοῦν ὁ ἐπιστήμων ἐπάγει τὰ ἄλλα οἷον ἀκολουθίᾳ· καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἓν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δὲ ἃ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται.

3. V. Couturat, Sur la métaphysique de Leibniz, *Rev. de Mét. et de Mor.*, t. X, p. 9 sqq.

4. VI, VIII. 14, vers le mil. : διὰ τί ὀφθαλμὸς καὶ διὰ τί πόδες τοῖοδε τοιοίδε, καὶ τὴν αἰτίαν συναπογεννῶσαν ἕκαστον μέρος ἑκάστου εἶναι καὶ διάλληλα τὰ μέρη εἶναι; διὰ τί πόδες εἰς μῆκος; ὅτι καὶ τόδε τοιόνδε καὶ ὅτι πρόσωπον τοιόνδε καὶ πόδες τοιοίδε, καὶ ὅλως ἡ πρὸς ἄλληλα πάντων συμφωνία ἀλλήλοις αἰτία.

5. II, III, 7, vers le mil. : συνηρθῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα, καὶ μὴ μόνον ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρομένου σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί..... συμβάλλει δὲ ἄλλο ἄλλῳ· οὐ γὰρ ἀπήλλακται τοῦ ὅλου· καὶ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει ὑπ' ἄλλων... κτλ.

6. II, III, 7 : ..... ἔστω τοίνυν ὥσπερ γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα ἀεὶ..... ποιοῦντα μέντοι ἔργον καὶ ἄλλο· ἐπακολουθείτω δὲ τῷδε ἡ παρ' αὐτῶν σημασία..... καὶ οὖν μέρη μὲν ἐκεῖνα, μέρη δὲ καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις. μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο ..... τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία.

forte raison, dans le monde intelligible, toutes les essences sont-elles accommodées à chacune et chacune à toutes les autres, de sorte que chacune a des rapports qui expriment toutes les autres[1]; c'est le moyen d'obtenir le plus de variété qu'il est possible avec le plus grand ordre (τάξις) qui se puisse[2]. C'est ainsi que le monde intelligible est beau. Pour une intuition suffisamment puissante, il apparaît tout entier comme un concept unique dont chaque élément implique tous les autres et est, à son tour, impliqué par tous et par chacun. Tout y est transparent; il n'y a rien en lui d'obscur, ni d'opaque; tout y est clair pour tout, tout entier et dans sa profondeur, comme la lumière pour la lumière; chaque partie, en effet, comprend toutes les autres en elle-même et les aperçoit toutes dans chaque autre, de sorte que tout y est partout, que tout est tout, que chaque chose est tout, et qu'il y brille une splendeur infinie[3].

Il résulte de là qu'il n'y a pas de dénominations purement extrinsèques; toute relation extérieure d'une idée se traduit en elle par quelque mode interne[4]. C'est pourquoi l'essence de chaque intelligible est sa raison d'être: si l'on analyse chacun d'eux, on y trouve sa raison d'être, ou plutôt il est identique à sa raison d'être[5]; la cause de chaque chose est, dans le monde intelligible, la chose même[6]. Et comme tout ce qui se passe dans le monde sensible a son analogue dans l'intelligible, ou peut dire que « la notion individuelle de chaque personne enferme, une fois pour toutes, ce qui lui arrivera à

1. VI, VII, 2 : καὶ μὴν ὥσπερ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἐκ πολλῶν συνεστηκότι συνείρεται πρὸς ἄλληλα τὰ πάντα..... οὕτω χρὴ πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ τά τε πάντα πρὸς τὸ ὅλον ἕκαστα καὶ ἕκαστον πρὸς αὐτό.

2. III, II, 13 : τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιαύτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν ἀεὶ τῶν ὅλων ἐκ τῶν ὁρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν χωρεῖ καὶ ὅ τι μικρότατον..... οἷον καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἡ ποικίλη θαυματουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν φυτῶν ἐν καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις..... ῥᾳδινὸν καὶ ποικίλον..... VI, VII, 10 : εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὐ ἑν, ἢ οὐκ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι, των αὐτῶν δὲ πάντων· ἢ αὔταρκες ἦν ἂν ἑν ..... καὶ τὸ ὅλον καλόν, ἀδιαφόρου τοῦ κοινοῦ ὄντος. *Ibid.*, 13, déb. : ἔστι γὰρ οὔτε νοῦς ἁπλοῦν. οὔτε ἡ ἐξ αὐτοῦ ψυχή, ἀλλὰ ποικίλα πάντα ὅσῳ ἁπλᾶ.

3. V, VIII, 4 : διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν. ἀλλὰ πᾶς πάντι φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη.

4. V. Couturat, *art. cit.*, p. 10.

5. VI, VII, 2 : εἰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος ἕκαστον πρὸς αὐτὸ ἀναπτύσσοις, εὑρήσεις ἐν αὐτῷ τὸ διὰ τί. *Ibid.*, un peu plus haut : ἐκεῖ δὲ ἐν ἑνὶ πάντα, ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τι τοῦ πράγματος. V. VIII, 14, vers le mil. : ἕκαστον τῶν κατ' ἀλήθειαν ὄντων.... σὺν αὐτῶν τῇ οὐσίᾳ ἔχειν καὶ τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν. *Ibid.*, un peu plus bas : ὥστε ἐν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ αἴτιον.

6. VI, VI, 2, déb. : ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος. Cf. VI, VII, 14 *et sæp.* et Couturat, *art. cit.*, p. 13.

jamais[1] », que dans la « Paulinité » et dans la « Pétrinité » sont renfermées les raisons intelligibles de tout ce qui se manifestera sensiblement chez Pierre et chez Paul, même de la forme de leur nez[2].

Si, dans le monde sensible, il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort[3], point de chaos, ni de confusion qu'en apparence[4]; si, dirait volontiers Plotin, chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme un étang plein de poissons, et si les membres du corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes et animaux, c'est que le sensible sympathise en cela avec l'intelligible et représente, dans l'espace, l'organisation des concepts. L'animal universel embrasse d'autres animaux dans lesquels on découvre d'autres animaux encore plus petits, d'autres puissances encore moins grandes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à l'espèce indivisible[5]. Mais chaque chose y a sa place déterminée, et l'organisation qui règne dans notre monde n'est qu'une lointaine imitation de celle de là-haut[6].

Ainsi, dans le monde intelligible tout est distinct, bien que tout soit un, parce que tout est solidaire[7]. Seulement, encore une fois, cette solidarité ne s'explique pas physiquement, car un intelligible ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre; il ne peut y avoir entre eux qu'une influence idéale. De cette influence elle-même on ne peut rendre compte qu'en supposant que l'intelligence, en réglant chaque chose dès le commencement, ait égard à toutes les autres, et réciproquement; qu'elle trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre[8]. C'est pour cela que,

1. V. Couturat, *art. cit.*, p. 15.
2. V. IX, 2 : γρυπότητα μὲν οὖν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἴδει θετέον ἀνθρώπου.
3. VI. IX. 2, mil. : οὐ γὰρ δὴ νεκρόν (*sc.* τὸ ὄν).
4. VI. IX. 32, déb. : πρῶτον τοίνυν θετέον ζῷον ἓν πάντα τὰ ζῷα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη..... συμπαθὲς δὴ πᾶν τὸ ἓν καὶ ὡς ζῷον ἓν καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς... κτλ. Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 558 sqq.
5. VI. VII. 14. vers la fin : οἷον τοῦ παντὸς ζῴου ἐμπεριεχομένας ζῴων φύσεις καὶ πάλιν αὖ ἄλλας ἐπὶ τὰ μικρότερα τῶν ζῴων καὶ εἰς τὰς ἐλάττους δυνάμεις, ὅπου στήσεται εἰς εἶδος ἄτομον.
6. A la suite du texte précédent : ἡ δὲ διαίρεσις ἔγκειται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἓν ὄντων, ἀλλ' ἔστιν ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντὶ φιλία τοῦτο, οὐχ ἡ ἐν τῷδε τῷ παντί· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστεκότων οὖσα φίλη.
7. I. VIII. 2 : ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν, καὶ οὐ συγκέχυται ἀλλὰ αὖ χωρίς. V. IX. 6, déb. : πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα.
8. V. IX. 9, déb. : κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων.....

dans l'intelligible, le nombre est antérieur à toutes les essences qu'il engendre et comprend en lui, parce que c'est précisément le nombre qui préside à leur génération. Les essences n'ont pas été nombrées après avoir été engendrées, mais, avant qu'elles fussent engendrées, leur nombre était déterminé[1]. L'être est antérieur aux essences qui procèdent de lui. Mais elles n'en procèdent pas au hasard; leur solidarité en exclut toute contingence. Par conséquent, dans l'être même qui leur donne naissance, leur nombre est prédéterminé[2]. S'il en était autrement, si le nombre était postérieur aux choses, le nombre des essences et des êtres serait accidentel et sans cause[3]. Le nombre qui les précède est la cause qui détermine leur nombre[4]. L'être premier, en engendrant les essences intelligibles, met chaque pluralité et chaque être en harmonie avec chaque nombre, parce que, s'il n'en était pas ainsi, ou bien ils ne seraient pas, ou bien les choses engendrées seraient sans proportion, sans mesure et sans raison[5]. Le nombre est donc contemporain de l'être ou de l'essence, et antérieur aux essences; il est leur base, leur racine, leur source, leur principe[6]. En d'autres termes, le nombre est avec l'être parce qu'il est comme la loi de son développement; l'être est le nombre uni, les êtres sont le nombre développé[7]. Le nombre intelligible est le calcul de l'intelligence qui se pense et se développe elle-même. Et, à mesure qu'elle pense et calcule, elle réalise[8]

ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι..... κτλ.

1. VI, vi, 9, vers le mil. : καὶ μὴν οὐδὲ τὰ ὄντα, ὅτε ἐγένετο, ἠριθμήθη. ἀλλ' ὅσα δεῖ γενέσθαι δῆλον ἦν, ὅτε ἔδει. πᾶς ἄρα ὁ ἀριθμὸς ἦν πρὸ αὐτῶν τῶν ὄντων.

2. VI, vi, 10, déb. : ἔστω οὖν τὸ ὂν ἐν πλήθει ἀριθμός, ὅτε πολὺ μὲν ἠγείρετο, παρασκευὴ δὲ οἷον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπωσις καὶ οἷον ἑνάδες τόπον ἔχουσαι τοῖς ἐπ' αὐτὰς ἱδρυθησομένοις.

3. *Ibid.*, εἰ δὲ τὰ ὄντα μὲν ἐγίνετο πρὸ ἀριθμοῦ..... κατὰ συντυχίαν ἦν ἂν τοσαῦτα ὅσα ἐστιν.

4. *Ibid.* : ὁ ἀριθμὸς αἴτιος προῶν τοῦ τοσαῦτα. τοῦτο δὲ ἐστιν, ἤδη ὄντος ἀριθμοῦ μετέσχε τὰ γενόμενα τοῦ τοσαῦτα.

5. VI, vi, 11, fin : καὶ οὕτω δὴ ἑκάστοις ἀριθμοῖς ἐφαρμόσαι τὰ πλήθη ἕκαστα καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων εἰδυῖα, ὡς, εἰ μὴ ἐφαρμοσθείη ἕκαστον ἀριθμῷ ἑκάστῳ, ἢ οὐδ' ἂν εἴη ἢ ἄλλο τι ἂν παρεκβὰν εἴη ἀνάριθμον καὶ ἄλογον γεγενημένον.

6. VI, vi, 9, fin :..... ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων. βασιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν. VI, vi, 15, vers le mil. :..... τὸ ὂν καὶ ἐν τούτῳ ὁ ἀριθμός, μεθ' οὗ τὰ ὄντα γεννᾷ κινούμενον καθ' ἀριθμόν .... καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός..... κτλ.

7. VI, vi, 9, fin : τὸ μὲν ὂν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξηλελιγμένος ἀριθμός.

8. IV, iii, 10 : V, i, 4; III, viii, 2 : τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεωρημα καὶ λογος τούτω καὶ ποιεῖ, ἡ ταὐτά ἐστιν· η ποίησις ἄρα θεωρια ἡμῖν ἀναπέφανται. ἔστι γαρ ἀποτέλεσμα θεωρίας, μενούσης θεωριας, οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλα τω εἶναι θεωρια ποιησάσης.

le maximum[1] de nombre ou d'être (οὐσιώδης ἀριθμός, ἀληθέστατοι ἀριθμοί)[2].

Il faut bien se garder, cependant, d'attribuer à l'intelligence une prévision ou une intention du meilleur. Tout est affaire de détermination logique ou mathématique, sans aucune signification téléologique ni morale[3]. Pour l'être qui ne peut faire qu'une chose, la prévision est inutile aussi bien que le raisonnement qui compare les contraires : car, dès qu'un des contraires est seul possible, pourquoi raisonner[4]? Il n'y a donc lieu de se demander à propos d'aucune chose pourquoi elle a été produite (διὰ τί γέγονε), car, en même temps qu'elle a été produite, elle a possédé en elle-même la cause de son existence[5]. Si l'homme sensible a des yeux et des sourcils, etc., c'est parce que tout cela est impliqué dans son essence[6]. Et, de même que les organes du corps n'arrivent pas à l'existence les uns après les autres, mais sont tous, à l'égard les uns des autres, effets et causes à la fois, de même il en est des intelligibles[7]. On peut en dire autant de la beauté du monde des esprits; il est beau parce qu'il est et ne peut être autrement[8]. Il ne faut y chercher aucune autre raison d'être que ce qui est impliqué dans l'essence par la nécessité éternelle[9]. Cette nécessité est donc tout analytique. Plotin n'a pas plus que les autres penseurs anciens, sauf quelques réserves pour Platon, pas plus que Leibniz lui-même, s'il faut en croire certains de ses interprètes[10], conçu d'autre nécessité que celle-là. L'essence une fois posée implique immédiatement tous ses éléments, et chacun d'eux implique les autres et le tout, parce qu'ils forment un système indissoluble. L'intelligence saisit tous les intelligibles et chacun, et chacun

1. VI, VI, 18, déb. : ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἐκεῖ ὥρισται. ἡμεῖς δὲ ἐπινοήσομεν πλείονα τοῦ προτεθέντος, καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἀριθμοῦντων. ἐκεῖ δὲ ἐπινοῆσαι πλέον οὐκ ἔστι ἐπινοηθέντος· ἤδη γὰρ ἔστιν· οὐδ' ἐλήφθη τις οὐδὲ ληφθήσεται. ἵνα τις καὶ προστεθῇ αὐτῷ. V. Couturat, *art. cit.*, p. 12.

2. VI, VI, 9, fin; VI, VI, 14, fin.

3. V. Couturat, *art. cit.*, p. 12, 18.

4. VI, VII, 1, vers le mil.

5. *Ibid.*, 2.

6. VI, VII, 3 vers la fin.

7. *Ibid.*, 2 : ὥσπερ καὶ ἐφ' ἑκάστου τὸ μέρος πρὸς τὸ ὅλον ἔχον ὁρᾶται, οὐ τούτου γενομένου, εἶτα τούτου μετὰ τόδε, ἀλλὰ πρὸς ἄλληλα ὁμοῦ τὴν αἰτίαν καὶ τὸ αἰτιατὸν συνιστάντων, οὕτω χρὴ πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ τά τε πάντα πρὸς τὸ ὅλον ἕκαστα καὶ ἕκαστον πρὸς αὐτό.

8. VI, VIII, 9, fin : διὸ καὶ τὸ εἶναι ποθεινόν ἐστιν, ὅτι ταὐτὸν τῷ καλῷ, καὶ τὸ καλὸν ἐράσμιον ὅτι τὸ εἶναι.

9. VI, VII, 3 vers la fin : ἐν τῷ εἴδει ὑπὸ ἀιδίου ἀνάγκης.

10. C'est la thèse soutenue, non sans vraisemblance, par M. Couturat dans *la Logique de Leibniz*, et dans l'article cité.

d'eux saisit et lui-même et tous les autres, comme le Dieu de Leibniz saisit le monde : d'un seul coup d'esprit[1].

Remarquons, toutefois, que la conception du monde intelligible n'est pas exempte, chez Plotin, de toute représentation spatiale. Les images qu'il emploie, notamment celle de la sphère, qui revient fréquemment, en sont un indice. En dépit de ses assertions réitérées, il s'imagine encore les éléments du monde intelligible comme les uns en dehors des autres. S'il avait su en exclure radicalement toute étendue, il aurait sans doute été amené à penser que les esprits ne diffèrent que par le degré et la clarté de leurs perceptions, et peut-être eût-il renoncé alors, ce qu'il aurait pu faire sans grand dommage, à la distinction essentielle du sensible et de l'intelligible, héritée du platonisme. C'est là un peu plus qu'une conjecture, car il admet déjà que la sensation n'est qu'une pensée confuse, et la pensée une sensation claire[2].

On voit, par ce qui précède, que la doctrine de Plotin est, aussi bien que celle de Leibniz, radicalement exclusive de toute contingence et de toute liberté. Nous ramenons, dit-il, ce qui dépend de nous (τὸ ἐφ'ἡμῖν) à la volonté (βούλησιν), nous plaçons celle-ci dans la raison et dans la droite raison (ὀρθῷ λόγῳ); et il faut ajouter, dans la raison scientifique, car celui qui agit d'après les représentations sensibles n'est pas le principe indépendant (αὐτεξούσιος) de ses actions. Nous rapportons ainsi le ἐφ'ἡμῖν au principe le plus noble, c'est-à-dire à l'activité de l'intelligence; nous considérons comme libres (ἐλευθέρας) les décisions qui en dérivent et les désirs que fait naître la pensée[3]. Celui qui connaît le bien ne peut pas s'empêcher de l'accomplir, car ce n'est qu'involontairement qu'un être s'éloigne du bien, ce n'est que par contrainte qu'il se porte vers ce qui n'est pas son bien[4]. La volonté est toujours déterminée par le bien; elle y tend

1. VI. II. 21 : ἔχει δὲ — *sc.* ὁ νοῦς — πάντα ὡς ἐν νοήσει· νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ..... ἀλλ' ἐστὶν εἷς οἷον λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ ἀεὶ ἐπεξελθών, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξιέναι ἀληθὲς εἶναι. ὅλως γὰρ πανταχοῦ..... κτλ. Cf. I, VIII, 2 *et sæp.*; Zeller, *op. cit.*, p. 515, n. 2. V. Couturat, *art. cit.*, p. 11.

2. VI, VII, 7, vers la fin :..... ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

3. VI, VIII, 3, fin : τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν..... εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ' ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρας ὄντως δώσομεν καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι δώσομεν..... κτλ.

4. *Ibid.*, 4 vers le mil. : τὸ γὰρ ἀκούσιον ἀπαγωγὴ ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρὸς τὸ ἠναγκασμένον εἰ πρὸς τοῦτο φέροιτο, ὁ μὴ ἀγαθὸν αὐτῷ.

d'une manière irrésistible[1]. L'intelligence possède donc ce à quoi aspire la volonté et, quand celle-ci y parvient, elle s'identifie à l'intelligence[2]. Dès que la raison est présente, la partie inférieure de notre nature se soumet à elle sans résistance[3]. Il faut même aller plus loin, et dire qu'il n'y a de libre en nous que la raison et l'intelligence[4]. Ce n'est pas, en effet, dans l'exécution, dont nous ne sommes pas toujours maîtres et qui est sous la dépendance des choses extérieures, que la liberté peut trouver place, mais seulement dans ce qui précède l'exécution[5]; notre indépendance ne se rapporte qu'à l'activité intérieure, à la pensée, à la contemplation de la vertu même[6]. La volonté proprement dite, celle qui n'est pas sous la dépendance des choses du dehors, n'est que la pensée. L'âme s'affranchit du déterminisme de la nature quand elle suit son guide propre, la raison pure et impassible[7]; l'homme est déterminé quand il exerce les facultés corporelles ou celles de la partie inférieure de l'âme; il est libre, quand il exerce sa raison, qu'il s'élève de l'univers physique à l'univers intelligible[8]; en pareil cas, il obéit encore à sa nature, mais il est libre parce qu'il se porte au bien en sachant que c'est le bien[9]. Ainsi, la liberté n'est qu'une spontanéité intelligente et rationnelle, et cette spontanéité même est déterminée par la nature individuelle de chacun[10]. L'homme est libre, à peu près dans le sens où Chrysippe avait dit qu'il dépend du cylindre de

1. V. Couturat, *art. cit.*, p. 16.

2. VI, VIII, 6, vers la fin : ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ. ἔχει οὖν ἐκεῖνος ὅπερ ἡ βούλησις θέλει καὶ οὗ τυχοῦσα ἂν ταύτῃ νόησις γίνεται.

3. I, II, 5, fin : οὐκοῦν ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ λόγος ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται.....

4. VI, VIII, 7, déb. : νοῦς δὲ δι' αὑτὸν (*sc.* ἐλευθέρος).

5. *Ibid.*, 5.

6. *Ibid.*, 6 vers le mil. : ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι, οὐδ' εἰς τὴν ἕξω, ἀλλ' εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς.

7. III, I, 9 : λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον. V. Couturat, *art. cit.*, p. 15 sq. Sur ce point, on a rapproché à la fois la doctrine de Plotin (Zeller, *op. cit.*, p. 570, n. 1) et la doctrine de Leibniz (Couturat, *l. l.*, n. 1) de celle de Kant.

8. II, III, 13; 15; 8; 9. vers le mil. : διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφότερον τι, ὁ δὲ αὐτός..... Cf. III. I. 9; 10; VI, VIII, 2 *et sæp.*

9. VI, VIII, 4. vers le mil. : πῶς δὲ πρὸς τὸ ἀγαθόν τι φερόμενον ἠναγκασμένον ἂν εἴη..... εἰ εἰδὼς ὅτι ἀγαθὸν ὡς ἐπ' ἀγαθὸν ἴοι.

10. V. IX, 2, déb. : τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος; καὶ πῶς ἄν τις εἰς αὐτὸν ἀφίκοιτο; ἀφίκοιτο μὲν ἂν ὁ φύσει ἐρωτικὸς καὶ ὄντως τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος..... κτλ. VI, VIII, 1, fin : οὐχ ἑκούσιον τὸ μὴ εἰδέναι ὅτι ἔδει μανθάνειν, ἢ τὸ ἀπάγον ἀπὸ τοῦ μανθάνειν. V. Couturat, *art. cit.*, *ll. l.*

rouler sur le plan incliné parce que sa nature même est la cause de ce mouvement, et qu'il se meut ainsi précisément en raison de sa forme cylindrique[1]. C'est dans l'Intelligence première qu'il faut chercher le type de la liberté ainsi entendue. Elle possède, en effet, au plus haut degré l'indépendance, parce que, dans l'accomplissement de sa fonction, elle ne dépend en aucune manière d'autre chose, qu'elle est tout entière tournée vers elle-même, qu'elle est à elle-même son œuvre, que, reposant dans le bien, exempte de besoins et satisfaite, elle vit suivant sa volonté[2]. Pour mieux dire, en elle, toute distinction entre la volonté et la pensée s'évanouit (ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις)[3].

L'exposé qui précède et qui, on l'a reconnu, n'est en grande partie qu'un centon de la *Monadologie*, nous paraît mettre hors de doute l'influence du système néoplatonicien sur celui de Leibniz. Cependant, Plotin et Proclus ne sont que très rarement cités dans les ouvrages de Leibniz publiés jusqu'à présent, et il omet d'invoquer leur autorité même dans les cas où l'analogie entre ses opinions et les leurs est flagrante[4]. Fait d'autant plus frappant que Leibniz étale volontiers sa prodigieuse érudition et cite, à chaque instant, les penseurs, même obscurs, dont les vues peuvent confirmer les siennes. Il semble donc qu'ayant lu les néoplatoniciens dans sa jeunesse, et même, s'il faut prendre ses termes à la rigueur, étant enfant, il ait subi l'influence de leurs idées au moment où sa pensée s'organisait, et qu'elles l'aient assez profondément pénétré pour lui apparaître plus tard comme des fruits spontanés de ses propres réflexions. On ne comprendrait guère autrement qu'il ait pu écrire ce que nous trouvons dans une de ses lettres : « Les monades ou substances simples sont les seules véritables substances, et les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon, et même les académiciens postérieurs, et

1. IV, III, 13, *præs.*, vers la fin : καὶ ὁ μὲν πρὸ κόσμου νοῦς εἱμαρμένην ἔχει τὴν τοῦ μένειν ἐκεῖ..... καὶ τὸ καθέκαστον τῷ καθόλου ὑποπίπτον νόμῳ πέμπεται· ἔγκειται γὰρ ἑκάστῳ τὸ καθόλου, καὶ ὁ νόμος οὐκ ἔξωθεν τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει· ἀλλὰ δέδοται ἐν αὐτοῖς τοῖς χρησομένοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν.

2. VI, VIII, 6, vers le mil. : ὁ δὲ θεωρητικὸς νοῦς καὶ πρῶτος οὕτω τὸ ἐφ' αὑτῷ, ὅτι τὸ ἔργον αὐτοῦ μηδαμῶς ἐπ' ἄλλῳ, ἀλλὰ πᾶς ἐπέστραπται πρὸς αὑτὸν καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ ἀγαθῷ κείμενος ἀνενδεὴς καὶ πλήρης ὑπάρχων καὶ οἷον κατὰ βούλησιν ζῶν.

3. *Ibid.*, vers la fin. Cf. Couturat, *art. cit.*, p. 17.

4. Notamment dans la *Théodicée*, à propos de la liberté et du possible : dans les *Principes de la nature et de la grâce*, sur le problème du mal ; dans tous les endroits où il est question du plaisir et de la douleur. Cf. *Enn.*, IV, IV, 18 : 19.

encore les sceptiques, ont entrevu quelque chose. *Mais ces messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui*[1]. »

Nous avons cru qu'il n'était pas sans intérêt de signaler cette parenté des deux doctrines. Il nous semble qu'elles s'éclairent mutuellement; que le système de Leibniz se comprend mieux quand on le rapproche du panthéisme néoplatonicien et que, quand on voit ce qu'elle est devenue chez Leibniz, la doctrine de Plotin sur l'intelligence paraît avoir plus d'originalité et de profondeur qu'on ne lui en attribue d'ordinaire; « On y remarque plus de raison qu'on ne croyait ».

G. Rodier.

1. Lettre I à R. de Montmort, *Opp.* Dut., V, p. 9.

L'ESPRIT POSITIF

(Suite et fin[1]*.)*

§ VIII. — *La méthode évolutionniste.* b) *La synthèse.*

Une synthèse peut être partielle ou totale. On fait une synthèse partielle quand on trouve les liens de l'intuition newtonienne et de l'intuition énergétique, ou même les liens de deux intuitions plus générales, comme l'intuition scientifique et l'intuition religieuse. La synthèse totale nous apprendrait ce que c'est, au fond, que l'homme. Le premier effort synthétique suppose presque achevé le travail analytique. Or, nous n'avons donné qu'une méthode d'analyse. Si, grâce aux exemples que nous y avons joints, nous en avons tiré quelques faits positifs, ils sont encore trop rares pour permettre la synthèse dernière. Nous traiterons donc surtout des synthèses provisoires. Comme dans le paragraphe précédent, nous insisterons sur les questions de méthode. Cependant, comme toute synthèse est beaucoup plus un résultat qu'un procédé, force nous sera de laisser apercevoir nos vues d'ensemble sur l'évolution humaine ; nous prions seulement le lecteur de les considérer comme très lointaines et comme très incomplètes.

Nous commencerons par écarter, comme inapplicables aux intuitions humaines, les deux procédés synthétiques les plus habituels.

Le premier, issu d'une réaction récente contre la quantification universelle, ne veut admettre, entre les faits humains, que des liens extérieurs, nécessaires sans doute pour les exposer avec symétrie, mais respectueux des « spécificités ». La recherche des spécificités est un travail indispensable. Elle sauve des fausses synthèses qui

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, septembre 1901, janvier 1902 et mai 1902.

tendent à grouper les faits supérieurs autour d'un fait inférieur. Nous l'avons entreprise nous-mêmes au début de nos analyses. Mais elle n'est qu'une préface. La lutte des qualités et de la quantité est finie. Les qualités ont triomphé. Déjà Auguste Comte ne craignait plus Descartes. L'insistance aujourd'hui dépasserait les droits de la guerre. Refuser de former des groupes de qualités ne serait plus qu'une paresse. La question sera posée.

La seconde synthèse suppose une conception toute spatiale de l'histoire. On voit la conservation de l'énergie sortir du théorème des forces vives, des expériences de Joule et de certaines opinions métaphysiques sur la nature de la force : on en conclut que l'intuition énergétique n'est qu'un mélange de ces idées. On voit le monothéisme sortir d'un polythéisme, de la connaissance des lois physiques, de la prédication des prophètes, de certaines circonstances politiques et géographiques : on en conclut que l'intuition monothéiste ne diffère pas de ses sources. On prend la filiation historique pour une explication métaphysique. Mais nos intuitions sont des progrès, non des états. Elles ne peuvent donc avoir entre elles des liens de composant à composé, de contenu à contenant, de simple à compliqué, d'ébauche à modèle. Elles ne sont pas les points du passé, elles en sont les ébranlements. La durée est leur trame, elle ne peut être leur lieu. Elles expliquent l'histoire, loin d'être expliquées par elle. Abandonnons donc une méthode qui méconnaît si complètement son objet.

Une seule route nous reste. — Puisque nos intuitions sont des progrès, leur différence doit venir de leur vitesse. C'est leur rythme, sans doute, qui explique leur contenu. Il faut qu'une nouvelle contraction de la durée produise une qualité nouvelle, comme une accélération de mouvement vibratoire produit un son différent. *Le rapport de deux intuitions qui paraissent dériver l'une de l'autre serait alors de la même nature que le rapport d'un son et de ses harmoniques.*

Cette thèse peut susciter plusieurs *objections*, auxquelles nous répondrons tout de suite.

On nous accusera de nier les qualités purement et simplement, puisque nous les remplaçons par certains degrés de contraction, c'est-à-dire par certains nombres de minutes ou de siècles. L'objection serait légitime si notre volonté était maîtresse du temps comme notre pensée est maîtresse de l'espace. Mais on ne se « donne » pas des contractions de durée par le procédé qu'emploie le mathématicien

pour se « donner » la série indéfinie des nombres. La contraction résulte d'un certain pouvoir. On l'a, on ne le postule pas. Elle n'est donc pas seulement un nombre, *elle est aussi la puissance qui le produit*. Or cette puissance est une qualité. Notre quantification n'est donc qu'apparente, bien que notre réduction soit réelle. Nous hiérarchisons les qualités, mais nous ne les détruisons pas. Nous n'unifions pas les faits psychiques à la façon des mécanistes. — Notre procédé diffère du mécanisme d'une autre manière encore. Une contraction qui ramasse en un clin d'œil de longues périodes d'histoire implique toutes les contractions moins complètes, comme un grand pouvoir implique les pouvoirs inférieurs. L'inverse n'est pas vrai. Dès lors, s'il y a réduction, ce n'est pas du rythme tendu au rythme lâche, de la contraction énergique à la faible contraction, des intuitions durables aux intuitions courtes. C'est au contraire la vibration solennelle qui explique la vibration commune. Mais plus un être peut condenser de durée, plus il est libre. La liberté naissante est donc déduite de la liberté complète. Notre réduction est donc *une explication de l'inférieur par le supérieur*.

On trouvera dans notre thèse une autre difficulté. *D'où vient*, demandera-t-on, *que les intuitions humaines sont en petit nombre et nettement distinctes, alors que d'après notre théorie l'homme, arrivé à un certain degré de liberté, pourrait résumer la durée de toutes les manières possibles, et produire comme un spectre continu d'intuitions?* La réponse est facile. L'humanité n'est pas seule au monde. Elle se meut dans une matière qui guide sa liberté. Or cette matière arrête à certains crans notre tension du temps. *Elle nous offre des étalons tout faits qui règlent l'allure de notre vie*. Ces étalons sont, *pour l'individu, le jour*, et, *pour l'humanité, la vie individuelle*. En effet, les premiers besoins de l'individu sont la nourriture et le sommeil. Les repas, la chasse et la nuit sont les fins auxquelles il rapporte les menus incidents qui remplissent ses minutes. Mais le manger et le repos sont périodiques comme le jour. L'homme tend donc spontanément à serrer tous les événements quotidiens en une préoccupation unique. Spontanément, c'est à la durée du jour que s'arrête sa contraction. Ce qu'est un jour pour l'individu, une vie d'homme l'est pour l'espèce. L'éducation, la carrière, le mariage, la famille, voilà les grands soucis périodiques qui absorbent le meilleur de la vie de l'humanité, qui donnent leur caractère banal à ses œuvres

les plus imprévues, et qui font du quart de siècle une unité de temps naturelle. — Voilà les deux unités qui s'imposent le mieux. Elles ne sont pas les seules. Pour l'individu, une fraction de seconde est une unité physiologique, une année est une unité civile. Pour l'espèce, la vie d'un peuple et l'année sont encore des subdivisions commodes. Mais ces unités ne sont pas aussi impérieuses que les premières. Il suffirait d'en tenir compte dans une étude complète où l'on prétendrait expliquer tous les détails de l'évolution. Comme nous ne pouvons ici qu'en esquisser les grandes lignes, nous n'admettrons que deux unités fondamentales.

Si la matière nous impose une unité, la liberté nous conduit à en considérer deux autres. Une liberté naissante produit une contraction insensible. L'élan le plus libre contracte la totalité de la durée. Le premier effort est celui du petit enfant ou de l'humanité jeune. Le dernier est le but des âmes viriles et des grands peuples. Le premier stade est vite traversé par l'enfant, et l'humanité l'a définitivement franchi. Le dernier n'est jamais atteint, et on tend à le dépasser sans cesse. La première contraction est un travail d'essai, provisoire et court. La dernière est l'œuvre de progrès toujours à refaire, puisque l'ensemble de la vie change à chaque instant qui s'y ajoute. Au contraire, le rythme que la matière impose est une allure régulatrice qui hâte la vie de l'enfant et retient les progrès de l'homme. C'est la contraction normale. C'est l'équilibre stable. Entre ces trois rythmes, les rythmes intermédiaires disparaissent. Les rythmes plus lents que le rythme moyen, parce qu'ils s'accélèrent très vite jusqu'à se régler sur lui. Les rythmes plus rapides, parce qu'une fois que la vie est affranchie des habitudes matérielles, il n'y a plus de terme qui l'arrête. Nous pouvons donc, en étudiant l'évolution, ne considérer que ces trois étapes.

En résumé, si nos intuitions diffèrent les unes des autres, c'est par la quantité de durée qu'elles contiennent. Et nous ne pouvons pas réaliser toutes les contractions, mais trois seulement : pour l'individu, la contraction nulle, la contraction normale (correspondant au jour), et la contraction de toute la vie ; pour l'humanité, la contraction nulle, la contraction normale (correspondant à une vie d'homme) et la contraction de toute l'histoire.

Tout cela n'est encore qu'une hypothèse. Nous y avons été conduits par l'élimination d'hypothèses contraires. Mais une telle

preuve ne suffit pas. Il lui manque un *contrôle expérimental*[1]. *L'expérience consiste ici à appliquer à une même matière des rythmes de vie variables* (plus variables que lorsque nous avons étudié l'évolution d'un principe physique et d'une doctrine religieuse, et fait apparaître, en quelque sorte, des changements de nuances, mais non de couleurs), *et à chercher si ces diverses tensions produisent des intuitions qualitativement différentes*. Du reste, il est très facile de classer les condensations de la durée dans l'ordre de densité croissante. Il suffit de suivre le fil de l'histoire. Dans les premiers moments, l'humanité ne peut rien contracter du passé, puisqu'elle n'a pas de passé, et il en est de même de l'enfant, qui copie la marche de l'humanité. Avant l'âge viril, l'humanité et l'homme ne peuvent contracter l'ensemble de leur vie, puisque leur vie n'est pas encore un ensemble, et parce qu'il faut être habitué à l'habituel pour penser à s'en dégager. Les trois énergies apparaissent donc à trois âges différents, la moindre d'abord, la meilleure la dernière. En repassant l'histoire, nous assisterons donc au développement d'une contraction, et nous verrons sortir la diversité des intuitions de la continuité des rythmes.

Nous remarquerons ainsi une sorte de *loi des trois tensions*. Bien entendu, il ne faut pas y chercher l'explication détaillée de la vie. Elle n'est qu'une vue d'ensemble. Aucune des trois tensions n'est détruite par celle qui lui succède. Des circonstances accessoires peuvent renverser leur ordre de succession. Et certains individus, comme certains peuples, n'atteignent jamais la dernière ni même la deuxième des trois puissances.

Nous vérifierons très rapidement cette loi, d'abord chez l'individu, ensuite dans l'humanité. Ce sera un simple résumé d'une histoire dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises.

1° *La loi des Trois Tensions dans l'individu.*

a) Dans le développement scientifique.

L'enfant, qui doit plus tard devenir physicien, ne sait pas encore, dans la multiplicité des choses qui l'environnent (les saisons, la

1. L'expérience, dans le sens ordinaire du mot, ne peut saisir que des *faits*, c'est-à-dire des *états* de l'homme ou de l'humanité. Mais nous nous sommes efforcés de définir l'humain non par des états, mais par des variations. Cependant, nous verrons que les « formules » créent en nous de nouveaux rythmes de vie. Par elles, l'acte de contracter s'immobilise en énergie. Le progrès devient, d'une certaine manière, un état. On peut, dès lors, le soumettre à une méthode expérimentale.

guerre de Chine, la chute d'un cerceau), fixer ses points de vue, ses conditions d'expériences, ses centres d'abstraction; il ne sait pas se détacher des rythmes confus des phénomènes en se créant un rythme propre. C'est pourquoi la nature lui semble le domaine d'un capricieux hasard.

Bientôt il devine l'intérêt de la vie quotidienne. Il règle ses actes sur le soleil. Il s'attache à une précision constante et à un objectivisme brutal. Il commence à acquérir l'esprit positif. L'esprit positif n'est alors que le respect du sens commun. La nature semble le domaine de lois intangibles.

Enfin il comprend que le déterminisme des choses est subordonné à la fixité de ses méthodes. Il cesse de l'étudier au jour le jour. Il domine l'évolution entière de sa pensée scientifique. Il saisit les faits à travers un principe, et le principe dans toute l'ampleur de son développement. La nature lui apparaît alors comme la pâte plastique que pétrit une pensée libre, et l'acte de cette pensée prend à ses yeux un caractère moral.

Ainsi, appliquée à la matière, la vie de l'esprit passe par trois phases totalement différentes, correspondant aux trois contractions principales :

Contraction nulle : indéterminisme du hasard;

Contraction normale : déterminisme du sens commun;

Contraction totale : déterminisme de la liberté.

b) *Dans le développement religieux.*

L'enfant, qui n'a pas trouvé dans un pouvoir de contracter la maîtrise la plus directe des choses, ne voit, dans la religion, que le moyen de fixer l'indéterminisme physique à l'aide de la prière. Il demande à gagner à la loterie, à retrouver un objet perdu, à être premier en composition. Il croit au gri-gri. Il confond les coups de grâce et les coups de théâtre. Il aime les saints comme des amis capricieux. Il fait de Dieu une providence en détail. Il est moins religieux que superstitieux.

Bientôt il connaît l'usage de la contraction quotidienne. Il vit de la vie commune et de tout ce qui y touche. La prière, conçue comme orientation du hasard, lui devient inutile. Il a vingt ans. C'est l'âge où, suivant l'expression des théologiens, on perd la foi, bien qu'en réalité on ne perde pas grand'chose. Au fond, nul n'y échappe, pas même le fidèle qui continue à professer les symboles d'autrefois. Fidélité de surface. Au lieu de soumettre sa pensée à sa foi, ce sont

ses croyances qu'il accommode à sa pensée. On le voit aux preuves qu'il en donne. Il renouvelle l'argument ontologique par une notation algébrique. Il démontre la liberté morale par le calcul différentiel. Il appelle miracle ce qui déroute les médecins. Il appelle surnaturel ce qui l'étonne dans l'histoire. Il ne veut pas d'erreur dans la Bible. Il regrette que les prêtres ne sachent pas plus d'exégèse et d'anatomie. Il bâtit des apologétiques variables avec la mode du jour, hier rationnelles, aujourd'hui positives, demain sociales. Sa religion est vide de formules de vie, encombrée d'images parasites. Il la défend pour lui, il ne se donne pas à elle. Elle ne lui est pas étrangère, mais elle lui est extérieure.

Enfin, il est un âge où l'on n'est plus obsédé par la fragmentation régulière de la vie. On a vécu les rythmes différents de la science, de la philosophie et de l'art. Le comparaison de ces rythmes nous détache du rythme normal. La religion achève la constitution du rythme supérieur. Ses sacrements coupent le temps en périodes plus appropriées à la vie intérieure, et lui donnent un commencement, une fin et un sens. On croit « parce que c'est absurde », ce qui veut dire « parce que cela surpasse le sens commun ». Cette croyance est le dernier terme de l'unification de la vie. Elle s'attaque à la question humaine dans son ensemble. Elle suit l'athéisme du second âge. On ne conserve jamais sa foi d'enfant. Il n'y a de croyants que les convertis. Si quelques-uns semblent passer par une insensible transition du premier état au dernier, s'ils ne se sont jamais ouvertement élevés contre des doctrines dont, à un certain âge, ils ne comprenaient plus le sens, ils n'en ont pas moins traversé une « crise » d'autant plus profonde qu'elle a été moins brusque; seulement le souvenir des émotions qui dans leur enfance les attachaient au christianisme leur a rendu présents de beaux mystères qu'ils hésitaient à nier d'un mot; et leur fidélité aux symboles n'a été que l'effort pour se poser perpétuellement à eux-mêmes un problème qu'ils ne pouvaient résoudre que plus tard.

Il y a donc, dans la vie religieuse d'un individu, trois phases radicalement différentes (que tous d'ailleurs ne traversent pas avec la même vitesse ni avec la même netteté), et qui correspondent aux trois contractions fondamentales :

Contraction nulle : religion superstitieuse de l'enfant;

Contraction normale : religion verbale du jeune homme;

Contraction totale : religion de l'homme.

c) Dans le développement général.

Nous venons de réaliser des demi-synthèses. Nous avons relié entre elles toutes les intuitions qu'on appelle communément scientifiques. Nous avons relié de même toutes les intuitions qu'on appelle communément religieuses. Il nous reste à rattacher les deux groupes. Or nous pouvons remarquer que, dans l'un comme dans l'autre, des rythmes égaux produisent des intuitions analogues : le déterminisme scientifique et le verbalisme religieux, qui dérivent de la contraction normale, ont tous deux le banal reflet du sens commun; la vie scientifique et la vie religieuse, dans leur rythme le plus tendu, ont le même caractère moral. Le caractère de nos intuitions vient moins de nos objets que de nos gestes, moins de la matière qu'elles étreignent que de la durée qui les gonfle [1]. La considération de la durée permet donc d'achever la dernière synthèse, et nous pouvons dresser, pour résumer la vie générale de l'homme, le même tableau qui résumait tout à l'heure sa vie scientifique et religieuse :

Contraction nulle : état général d'enfance;

Contraction normale : sens commun;

Contraction totale : sens moral.

2° *La loi des Trois Tensions dans l'humanité.*

a) Dans le développement scientifique.

L'humanité passe par trois âges. Le premier est l'âge de la nescience : c'est celui où l'on a peur des éclipses. Le deuxième est l'âge des lois : on y cherche le déterminisme et rien que le déterminisme. Le dernier est l'âge des principes : la science alors se compose de principes durants, dans lesquels les lois s'absorbent comme des immobilités passagères. Ils dérivent respectivement des trois rythmes-types.

b) Dans le développement religieux.

On peut suivre le développement des intuitions proprement dites ou des formules qui les provoquent. Les intuitions de nos premiers ancêtres (s'il faut en croire des hypothèses fondées sur des documents très rares), ont été celles d'hommes qui ignoraient l'ordre de l'univers et mettaient des volontés presque humaines derrière tout objet qui bouge. Puis les hommes ont connu la régularité des choses, et leurs religions ont pris un caractère scientifique : elles

1. Ce qui ne veut pas dire que cette distinction soit toute subjective : car cette durée est étalonnée par une matière, et ces gestes guidés par des objets.

ont surtout célébré les phénomènes naturels (par exemple, les religions chaldéennes). Enfin elles ont pris contact avec le problème de la destinée, et l'ont creusé de plus en plus profondément : elles ont surtout étudié la question de la déchéance, puis la question de la rédemption. — Ce développement est aussi celui des formules. Dans l'âge fétichique, les rites sont incohérents. Dans l'âge scientifique, le culte se rapporte aux phénomènes annuels. Dans l'âge proprement religieux, il découpe la vie de manière à froisser les habitudes courantes (les sept jours rappellent la création); et les repères qu'il établit, d'abord réglés par des souvenirs restreints (la pâque), s'élargissent bientôt dans l'espace et dans le temps (les sacrements du christianisme) [1]. — Mais, dans le développement des intuitions comme des formules, nous voyons l'humanité passer d'une contraction infime à une contraction presque totale [2].

c) *Dans le développement général.*

Enfin il en est ici de la race comme de l'individu. Toutes les puissances de l'humanité passent de l'état d'enfance à l'état de sens commun, et de l'état de sens commun à l'état moral, en accélérant de plus en plus leur rythme.

La loi des Trois Tensions, prévue à priori, est donc vérifiée par l'histoire [3].

1. Il y a, entre les « sacrements » du christianisme et les « sacrements » de la religion de Comte, une différence essentielle : ces derniers, en effet, sont respectueux de l'ordre du sens commun, et, par suite, nous donnent beaucoup plus de souvenirs que de soutiens. (Cf. *Catéchisme positiviste*, édition apostolique, p. 111-121). On peut faire la même remarque à propos de l'ensemble du « culte » comtien (signe de croix cérébral, *ibid.*, p. 125; dédicace des sept jours de la semaine aux sept sciences fondamentales, *ibid.*, p. 132; etc.). La religion d'Auguste Comte ne contient pas de « formules ».

2. Souvent (à la suite d'Auguste Comte) on a assimilé le développement religieux à un passage du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme, sous l'influence de la science. Une meilleure connaissance des lois naturelles aurait chassé les dieux de la vie journalière, pour les immobiliser à l'origine du monde, où ils ne seraient intervenus que par l'acte de la création, et au fond de l'espace, tout entier rempli les lois qu'ils auraient fixées; mais éloigner les dieux c'est les confondre en un seul : la science aurait donc préparé le monothéisme, pour se substituer ensuite à toute religion. — Ce n'est là qu'une partie de la vérité. La physique a contribué au monothéisme, c'est certain : mais la conception que les hommes se sont faite de Dieu n'est pas le tout de la religion. Religion et science sont comme deux grands fleuves parallèles, et l'influence des lois de la science sur la représentation du divin n'est qu'un canal dérivé. Y voir la marche totale des courants, c'est méconnaître la phase positive, la meilleure phase de la science comme de la religion, pour chercher, du point de vue du sens commun, des ressemblances superficielles.

3. Entre cette « loi des Trois Tensions » et la « loi des Trois Etats » de Comte, il y a une différence capitale; c'est que le dernier « état » comtien est définitif, tandis que notre troisième « tension » ne l'est pas. Nous avons déjà signalé cette différence dans des cas particuliers.

Après nous avoir permis une vue synthétique de l'évolution, elle nous expliquera le travail analytique que nous avons décrit aux deux paragraphes précédents. Vivre l'évolution, y écrivions-nous, c'est contracter l'histoire entière de notre race. Qu'on le fasse consciemment par un lent triage des faits passés ou inconsciemment par l'usage des formules actuelles, la contraction opérée est totale. La méthode ne s'applique donc qu'aux plus hautes intuitions de l'humanité. C'est que les intuitions qui correspondent à la contraction normale n'évoluent pas, et que celles qui proviennent d'une contraction plus faible ne nous intéressent guère, et nous sont à peu près inaccessibles. Il nous suffirait donc d'achever le tiers du travail d'analyse pour pouvoir aborder le travail de synthèse.

Ce travail est achevé, au moins dans ses grands traits. Nous pouvons en résumer les principaux résultats.

1° *L'humanité et l'homme, en tant qu'êtres conscients, contractent la durée avec d'autant plus de force qu'ils ont déjà plus vécu.*

2° *L'état d'enfance est caractérisé par une contraction nulle; le rythme de l'état stable est réglé par le milieu extérieur (jour pour l'individu, existence individuelle pour la race); dans l'état le plus élevé, on resserrerait sa vie tout entière en un instant indivisible.*

3° *Ce sont ces différences de rythmes qui produisent, dans nos intuitions, des différences de qualités. La contraction normale crée le sens commun. La contraction suprême conduit à la morale.*

4° *L'état viril de l'humanité ou d'un homme, étant la saisie totale de sa vie, se modifie par le seul accroissement de la durée; se posséder, c'est donc se dépasser sans terme.*

Reste un groupe de problèmes, que le double aspect de la loi des trois tensions ne nous permet pas d'éviter, les problèmes des *rapports de la race et de l'individu.*

L'analogie des développements de l'individu et de la race nous montre que l'humanité est tout autre chose que la collection de ses membres. Ce n'est pas *statiquement* qu'il faut discuter la question, mais *dynamiquement*. L'humanité est à l'homme comme une horloge à heures est à une horloge à secondes.

Ainsi posés en durée, les problèmes des rapports sociaux prennent un sens nouveau. Nous avons à examiner, par cette méthode, les principaux de ces problèmes.

Et d'abord, *le problème de l'individualité*. Comment faut-il se représenter les différences individuelles? Les deux progrès sembla-

bles d'un homme et de l'espèce se développent l'un et l'autre dans le même milieu, le monde sensible. L'étalon qui règle le rythme de l'humanité, la moyenne de la vie humaine, comprend un certain nombre d'étalons du rythme de l'individu, quelques milliers de jours solaires. Une intuition de la race, dont les battements durent dix mille jours, devient chez l'individu une intuition toute pareille, dont les battements ne durent qu'un jour. Mais, dans la race comme dans l'individu, l'intuition s'appuie sur l'observation courante, s'exprime en mots, sert à la vie publique. Les contingences diurnes, inappréciables lorsqu'elles sont diluées dans un temps de plusieurs années, deviennent capitales au contraire lorsqu'elles heurtent une conscience où les jours sont distincts. Dans le passage de la race à l'individu, le rythme de ce qui est proprement humain s'accélère de un à dix mille, mais le rythme de ce qui était matériel reste ce qu'il était d'abord. Ainsi l'humain qui, dans la race, dominait les caprices des choses, les réfléchit dans chaque homme; tout en étant des copies de l'humanité, nous en sommes des copies colorées par les circonstances; et c'est ce qui explique, mieux que la notion d'un caractère *a priori*, les dissemblances individuelles.

L'observation confirme ces remarques. A étudier de près les hommes qui vivent de la vie de l'esprit, — les philosophes, par exemple, — on ne voit pas que leur génie soit préformé dès leur jeunesse. D'une part, le sociologue peut saisir, à travers les écoles successives, le développement d'une pensée unique, dont les phases se complètent, bien plus qu'elles ne se contredisent; d'autre part, le psychologue peut noter, sur la plus grande idée d'un homme, l'influence décisive de son milieu et de ses manies : l'œuvre de ce philosophe n'est donc autre chose qu'un raccourci de l'œuvre commune dans une empreinte de petits incidents [1].

Après le problème de l'individualité, *le problème de l'influence réciproque de l'individu et de l'espèce*. Le sens commun n'en cherche pas de solution bien profonde. Chacun, dit-il, reçoit les conquêtes du passé par « l'hérédité » ou par « l'éducation »; quelques-uns

1. Cette remarque nous impose une méthode dans l'histoire de la philosophie. Ne chercher dans la métaphysique d'un auteur qu'un prétexte pour faire a psychologie, c'est être un biographe quelconque et non un critique philosophique. Etudier dogmatiquement un système isolé, c'est se condamner au scepticisme, pour peu qu'on soit psychologue. La seule manière d'éviter le scepticisme en restant biographe, c'est de ne regarder un système que comme un moment de l'évolution des idées, qu'on étudiera dans son ensemble, et en s'y glissant.

font pénétrer leurs inventions dans l'avenir par « l'appui des gouvernements », « les caprices de la mode », ou « l'autorité du génie ». Verbales, ces interprétations sont encore spatiales. Elles font de l'humanité un sac d'individus. Il serait déjà plus exact d'en faire un chapelet de monades, unies par leurs deux fenêtres sur l'autrefois et l'avenir. Il serait plus vrai encore, pour reprendre une comparaison connue, de voir dans la race et dans ses membres un son et ses harmoniques, qui vibrent à l'amorce l'un de l'autre. On pourrait dire encore, en langage mathématique, que si l'homme est la différentielle de l'humanité, c'est une différentielle proportionnelle à la fonction, et cette double propriété définit à la fois la fonction et sa différentielle. Mais ce ne sont là que des métaphores opposées à des métaphores, et il faut étudier les choses de plus près.

Essayons de prévoir *a priori* ces relations. C'est la longueur d'une vie individuelle qui forme l'étalon réglant la vie de l'espèce. C'est le rythme normal de l'humanité qui est le rythme complet d'un homme. La durée moyenne de l'une et la durée totale de l'autre ont la même grandeur; mais elles jouent des rôles différents, puisqu'elles produisent, chez l'une, le sens commun, chez l'autre, le sens moral. Voilà le vrai point de contact entre l'homme et l'humanité. C'est ce rapport et cette opposition qui dénoueront la difficulté présente. D'abord, il est clair que :

a) L'humanité agira sur ses membres si les conditions de son rythme vulgaire sont en même temps les conditions de leur rythme suprême;

b) Chaque membre agira sur le tout si l'acte d'unifier sa vie en un seul progrès donne au sens commun de l'espèce une impulsion parallèle.

Or on peut caractériser l'esprit humain par l'ensemble des formules grâce auxquelles il se développe. Il faut donc que toute formule, — à n'étudier que sa maniabilité, puisque c'est par là seulement qu'elle est instantanée, c'est-à-dire accessible à la courte activité d'un homme, — il faut que toute formule ait un double aspect, réfléchissant le sens commun de l'individu comme le sens commun de la race. En fait, *l'élément social de toute formule est double*, et c'est un détail sur lequel il nous faut à présent insister.

a) La formule emprunte des éléments à notre vie *journalière et, pour ainsi dire, animale*. Grâce à notre habitude de morceler, les formules les plus distinctes sont aussi les plus fécondes. Par suite de l'impor-

tance que nous attribuons aux corps solides, nous construisons les meilleurs éléments de nos formules à l'image des corps matériels. Notre tendance à schématiser a produit enfin toutes les ruses intellectualistes qui sont l'essence des formules. Ajoutons que cette forme de la vie collective est la même à tous les âges de l'individu.

b) La formule emprunte des éléments à notre vie *sociale proprement humaine*. Il est vrai qu'on les remarque à peine dans les formules scientifiques, dont le rôle est limité à l'enceinte d'un laboratoire. Mais, dans les autres, ils dominent. On sait ainsi que des usages civils (éducation, mariage, paternité, guerre, industrie, commerce, gouvernement) sont sorties les intuitions morales, et les prescriptions qu'elles imposent, comme les idées qui les soutiennent, gardent toujours la trace des détails de la vie auxquels elles sont mêlées. Cette sorte de vie collective se distingue de la précédente en ce qu'elle change avec l'âge de l'individu.

Cette double maniabilité des formules conduit à deux conséquences.

a) Une formule étant liée à certains événements successifs de notre vie sociale, si ces événements sont convenablement gradués, *le progrès de l'individu qui les traverse peut être de même nature que le progrès de la race qui les a ordonnés*. Par exemple, la vie morale de la race est un progrès constant vers l'intériorité. Or, parmi les formules de notre moralité, on peut citer : l'éducation des enfants au foyer, la monogamie, la diminution de la guerre, le gouvernement des citoyens par eux-mêmes. Ces pratiques n'ont pas de sens à tous les âges : les enfants ne comprennent pas le principe de la monogamie ; les jeunes gens comprennent mal les principes de la république ; chaque homme, à mesure qu'il grandit, emploie successivement ces formules. Mais, s'il s'y soumet, il s'intériorise. Il imite donc la race. Ainsi, à notre vie animale réglée par la chute des jours, les formules superposent une autre vie, aussi facile à suivre, puisqu'elle s'impose par des signes concrets, fréquents et généraux, mais tout à fait irréversible, et de la même irréversibilité que l'évolution historique. On peut donc dire que les formules sont des cadres qui nous offrent, toute contractée, la durée de l'humanité [1].

1. C'est pourquoi l'on ne peut achever, sans l'usage des formules, l'insertion dans l'humanité dont nous avons ébauché la description aux §§ VI et VII de ce chapitre.

b) Inversement, nous ne pouvons agir sur l'humanité qu'à condition de dépasser notre sens commun quotidien; mais le sens supérieur qui nous fait serrer notre vie est de même rythme que le sens normal de l'espèce; c'est donc en nous appuyant sur l'élément social des formules que nous pourrons agir sur elle. Mais alors *nous ne modifierons que son sens commun*; l'effort unique d'un homme intérieur ne tend qu'à adapter une intuition aux plus hautes exigences de la société. C'est pourquoi nous avons pu dire que les inventions ne se propagent que quand elles ont un retentissement dans tous les ordres de notre activité [1]. C'est pourquoi aussi les idées hardies dont le triomphe a exigé l'effort entier d'une génération font si bien partie de l'atmosphère usuelle de la génération suivante qu'elle ne les remarque plus comme idées, et les élèves deviennent ingrats envers des maîtres qui ne semblent avoir rien découvert que parce qu'ils ont trop réussi.

Nous résumerons l'étude qui précède en cette conclusion :

L'homme et l'humanité, qui sont deux progrès semblables, mais de vitesses diverses, ont une action réciproque, parce que la durée de l'un est une fraction naturelle de la durée de l'autre. A cette fraction correspond le sens social proprement humain. C'est ce sens surtout qui fait la maniabilité des formules. Elles orientent notre vie sociale parallèlement à la vie intérieure de la race et permettent à notre vie intérieure d'agir sur son sens commun.

Reste un troisième problème, dont le deuxième nous donne la clef. *Comment faut-il entendre la liberté d'un être social?* Trop souvent, on a imaginé les liens sociaux à la façon des objets de l'espace ou, ce qui revient au même, des lois naturelles. La société, a-t-on dit, exige de nous mille devoirs : donc, l'homme libre, c'est l'isolé. Mais l'isolé, a-t-on ajouté, est encore l'esclave de préjugés de famille, de caste, de race et de siècle, reçus par hérédité ou par éducation : l'homme libre n'est donc pas seulement le solitaire, mais le solitaire voyageur et archéologue qui a su se détacher de toutes les contingences où le hasard l'avait fait naître. Homme libre, répondrons-nous, mais d'une liberté d'indifférence; libre parce qu'il n'est pas serf, mais non libre d'asservir; libre de juger, mais non de faire; libre de la liberté des épaves. Aussi la doctrine que nous critiquons n'a-t-elle guère été soutenue que par des poètes et adoptée

1. Voir, dans ce mémoire, le § 2 du chapitre III.

que par des dilettantes. Leur conception de la liberté est le résultat d'un jeu de mots. Dans la durée, les choses sont tout autres. Puisque le progrès humain est libre, en nous jetant dans son courant, nous acquérons sa liberté; puisque c'est par la société d'aujourd'hui que nous recevons les puissances de la société permanente, nous saurons nous mêler à nos contemporains. La vraie liberté, étant active, suppose des relations. Mais ces relations ne sont pas des chaînes. En durée, lien n'implique pas déterminisme. Mais nous avons suffisamment expliqué ces notions générales : il nous suffit de poser le problème présent pour que le lecteur puisse le résoudre.

Nous pouvons maintenant juger d'ensemble la méthode — analyse et synthèse — qui nous a servi à saisir l'évolution sociale.

Cette méthode est expérimentale, mais c'est par l'allure de ses expériences qu'elle se distingue radicalement des autres méthodes scientifiques. Le sens commun et les sciences naissantes — qui travaillent encore à la manière du sens commun — considèrent l'expérience comme un regard; et, comme il est absurde qu'un regard se voie lui-même, on ne reconnaît dans l'observation que le but auquel elle tend : c'est pourquoi le sens commun n'est pas critique. Mais le sens commun ne distingue qu'une partie de l'expérience. La critique de la physique nous en a dévoilé la totalité. Tout ce qui constitue notre connaissance porte notre empreinte, et, comme nous sommes par essence une évolution, cette évolution laisse sa trace dans toutes nos expériences; le sujet y tient autant de place que l'objet; elles ne sont pas un regard, mais un geste, qui perçoit son effort avant de sentir la résistance des choses. En d'autres termes, dans toute expérience, il y a une *matière* et une *forme*, l'une *étrangère*, l'autre *humaine*. Le sens commun ne remarque que la matière, ou plutôt l'objet fait de matière informée déjà. Le sens social ne s'intéresse qu'à cette forme. Et, entre les deux, nous avons essayé de constituer une philosophie de la physique, étude à la fois de la forme et de la matière, dont la complexité nous a révélé la méthode propre à la dynamique sociale.

Ainsi *les diverses catégories d'expériences ne diffèrent pas par leur nature, mais par l'attention que prête l'expérimentateur à l'un ou l'autre de ces deux éléments.* Quelques éclaircissements sont-ils nécessaires? Si l'on ne remarque pas les deux aspects d'une expérience, c'est qu'on ne la fait pas durer assez longtemps. Quand nous observons la chute d'un corps, il peut sembler que nous n'y mettions

rien de nous. Nous y mettons un principe qui varie, et nous sentirions notre apport si nous pouvions être témoins de l'enfance de l'humanité. C'est possible, dira-t-on, parce que la chute des corps traduit un grand principe; ce ne serait plus exact si le fait observé appuyait une loi de détail. Et cependant, dirons-nous, la loi de détail n'existe qu'en fonction du grand principe, et participe, dès lors, à sa mobilité. On dira peut-être encore que l'expérience sociale diffère de l'expérience physique parce qu'elle n'a pas de matière, tandis que l'expérience physique en a une : en effet, c'est l'évolution humaine qui crée nos habitudes, nos lois, nos institutions, nos rites, nos langues, nos costumes; mais elle trouve en dehors d'elle, peu importe sous quel aspect, les propriétés des corps. C'est inexact. La matière que le physicien triture est, avant l'action des principes, une puissance indéterminée, et les tendances primitives ou journalières de la société, étant plus animales qu'humaines, sont, par rapport à nos plus hautes formules, une matière aussi étrangère que la matière du physicien.

Nous maintiendrons donc nos thèses. Toute expérience est l'œuvre de l'évolution humaine appliquée à l'infra-humain. Ne voir que la matière informée, c'est l'ouvrage utilitaire, industrie ou rationalisme, physique ou économie politique. N'étudier que la forme, sans souci de la matière, c'est le travail de l'évolutionnisme, tel qu'il a été institué par le positivisme nouveau, travail qui conduit à la seule métaphysique de l'esprit qu'il soit légitime d'entreprendre. Enfin, si l'on se place à l'intersection de ces deux voies, ainsi que nous l'avons tenté dans notre histoire des principes physiques, on peut à la fois achever la métaphysique de la matière, et ébaucher celle de la pensée.

La méthode que nous venons d'exposer donne à ceux qui la pratiquent une intuition spéciale, celle de la durée ou de l'humanité. Mais il n'en faut pas chercher d'illustration populaire. Comte l'a essayé. Il a représenté l'humanité par une femme [1]. Il lui a rêvé des temples [2], dont il a fait l'épure [3], et organisé le culte [4]. Précision prématurée, et contresens. Pour avoir le sens de l'évolution humaine, il fallait exprimer son avenir plus que son passé. Il ne fallait pas se

1. *Catéchisme positiviste*, p. 125.
2. *Ibid.*, p. 124.
3. *Ibid.*, planche p. 394.
4. *Ibid.*, tableau p. 127.

contenter de la phrase fameuse : « L'humanité se compose de plus de morts que de vivants », mais y ajouter : « et de plus d'hommes à naître que de morts ». Il fallait, en un mot, ne pas objectiver l'humanité. En systématisant l'évolution, Comte l'a arrêtée. Il en a donné le « symbole, » non la « formule ».

Cependant l'intuition évolutionniste a sans doute, à notre époque, quelques chances de se répandre :

1° Les récents progrès des sciences historiques préparent aux recherches des évolutionnistes ;

2° Au passé historique, l'archéologie vient d'ajouter une préhistoire considérable ;

3° La pensée a évolué au dernier siècle plus vite qu'en aucun autre ;

4° L'étude de l'humanité, et, par là, l'étude de l'évolution, est un de nos soucis dominants ;

5° Enfin la loi des Trois Tensions annonce une saisie de plus en plus riche de l'intuition de durée.

Ces raisons paraîtront encore plus décisives après que nous aurons résumé les thèses contenues dans ce troisième chapitre.

§ IX. — *Résumé.*

En étudiant, dans les deux premiers chapitres de ce mémoire, la logique des sciences physiques, nous avons appelé « esprit positif » l'esprit des savants au cours de leurs recherches. Le vulgaire n'a pas l'esprit positif. En recevant la science, il la trahit, parce qu'il la voit à travers des schémas utilitaires (atome, espace, nombre), et surtout parce que, préoccupé des périodicités de la vie quotidienne, il ne comprend pas ce qu'il y a d'irréversiblement séculaire dans la vie scientifique.

Ce malentendu n'est pas définitif. Le sens commun a varié avec les programmes universitaires et sous l'impulsion des sciences. Des sciences, non d'une science : une idée (inertie, conservation de la force, héliocentrisme) ne pénètre en effet dans la foule que si elle est le principe inspirateur d'un grand nombre de recherches différentes (physique, géologie, histoire).

Aujourd'hui le sens commun, préparé par un enseignement tout mathématique, et trompé par le demi-succès de sciences qui se

constituent à l'imitation de la mécanique (chimie biologique, psychophysique), comprend moins que jamais l'intuition de durée, si féconde cependant dans la mécanique elle-même.

Pour réformer le sens commun, il faut essayer les deux méthodes qui ont réussi à le déformer : d'abord donner un enseignement qui habitue à la durée, puis créer un faisceau de sciences qui aient la durée pour objet.

I° *L'enseignement.* — Cet enseignement (pour ne parler que d'un enseignement secondaire destiné à une élite) ne se distinguera pas, dans les classes inférieures, de l'enseignement classique, et se transformera peu à peu, dans les classes supérieures, en un enseignement scientifique, comprenant successivement la biologie (végétale et animale), le parallélisme psycho-physique, et les premiers éléments de sociologie (surtout l'histoire des idées morales).

II° *Les sciences de la durée.* — Sous ce nom, nous n'avons signalé que l' « évolution de l'humanité ».

Nous nous sommes d'abord mis en garde contre l'interprétation spencérienne (qui est aussi l'interprétation courante), méthode qui prétend nous faire voir l'évolution du dehors, comme une suite de tableaux, et qui nous condamne à l'à peu près et au contresens : à l'à peu près, parce qu'en voulant représenter un changement par un espace, on dessèche et on coupe les liens intérieurs qui en sont l'essentiel; à l'erreur, parce qu'étant hommes, nous ne pouvons assister en spectateurs au développement de l'humanité et que, malgré nos efforts, nous ne saisissons son passé qu'à travers les habitudes et les idées de notre temps.

« Vivre » l'évolution (puisqu'il faut se résigner à ne pas la « voir »), c'est être de son époque, mais en tant qu'elle est époque de transition; c'est suivre les mouvements qui la traversent, en considérant leur passé comme un élan préparatoire, leur présent comme un complément inachevé, et en travaillant à réaliser leurs tendances vers l'avenir; c'est contracter la durée d'un grand courant humain en une seule intuition qui nous permet une action sur le futur proportionnée à sa pénétration dans l'autrefois.

On peut compléter cette définition de l'évolutionnisme par des caractères négatifs et des détails positifs.

Si notre méthode suppose l'histoire, elle s'en distingue parce qu'elle ne recherche pas les déterminations du passé, mais les orientations qui le rendent encore présent. Elle est science, puisqu'elle recueille

des faits; elle ne l'est pas, puisqu'elle ne soumet pas l'évolution humaine à des lois immuables. Elle est acte de liberté, non d'une liberté individuelle, mais de la liberté même de la race, dans laquelle un individu privilégié a fondu sa liberté propre.

Cette méthode comprend un double travail, une analyse et une synthèse.

1° *Une analyse.* — Cette analyse consiste à isoler une de nos intuitions, et à en suivre le développement.

Il faut donc, d'abord, la connaître en spécialiste.

Il faut connaître encore toute la technique de l'historien.

Il faut enfin posséder un certain sens social (société signifiant ici la masse des hommes qui communiquent entre eux à un instant donné du temps). Ce sens sera le meilleur auxiliaire de l'étude présente. En effet, le besoin de parler force l'homme à traduire ses intuitions en « formules », instruments dont les principes physiques sont des modèles particuliers, moyens d'échange et aussi de travail, cadres assez rigides pour soutenir l'individu dans son progrès et assez souples pour se déformer avec les progrès de la race. Les formules sont faites elles-mêmes d' « images », comme les phrases sont faites de mots; mais ces images, pures représentations, ne sont qu'un élément parasite de l'intuition, et non, comme la formule, son support indispensable. Or les documents historiques ne contiennent que des formules et des images. Les reconnaître comme telles, c'est la plus sûre manière de comprendre l'intuition qu'elles accompagnent.

On fera ainsi des monographies d'intuitions.

2° *Une synthèse.* — De ces monographies, il reste à trouver les liens. Si nos grandes intuitions sont des progrès, elles ne peuvent dépendre les unes des autres comme des composés de leurs composants; mais leurs qualités différentes doivent exprimer les différentes quantités de durée qu'elles contractent. Nos conditions de vie ne nous permettent du reste que trois contractions : pour l'individu, une contraction nulle qui le disperse dans les choses, une contraction normale dont l'étalon de temps est la longueur du jour, et une contraction totale, qui saisit en un effort indivisible la marche de la vie entière; pour la race, trois contractions analogues, à l'exception de la contraction moyenne, qui correspond à une vie d'homme, unité aussi naturelle pour l'espèce que le jour pour l'individu.

L'histoire vérifie ces inductions. Chaque homme, d'une part, l'hu-

manité, de l'autre, passent, dans leur développement scientifique, dans leur développement religieux, dans leur développement général, par trois puissances de contraction progressives, ou par trois intuitions :

	Science.	Religion.	Vie générale.
Contraction nulle	indéterminisme du hasard	religion superstitieuse de l'enfant et des peuples enfants	état d'enfance
Contraction normale	déterminisme vulgaire	religion verbale du jeune homme et des peuples scientifiques primitifs	sens commun
Contraction totale	déterminisme de la liberté	religion de l'homme et des peuples modernes	sens moral

Nous avons nommé cette loi « loi des Trois Tensions ». Elle diffère de la « loi des Trois États » en ce qu'elle n'est pas une loi nécessitante, puisqu'il faut, pour déterminer la troisième tension, une liberté qui devient plus parfaite après chaque effort accompli.

Enfin cette méthode nous a permis d'exprimer, en durée, les rapports de l'homme et de l'humanité : nous sommes partis de cette remarque : l'évolution de l'individu est, à la fois, une image raccourcie et un moment de l'évolution générale, comme une vague est, tout ensemble, une image et un élément de la marée.

En résumé, *si l'on a cru voir dans l'évolution la marque du fatalisme historique, c'est qu'on mêlait inconsciemment aux faits une philosophie spatiale; plus que toute autre étude, l'étude de l'évolution doit tenir compte de la critique de l'idée de temps; et elle apparaît alors comme le soutien le plus positif d'une métaphysique de la liberté.*

Le point de départ de ce mémoire a été une logique des sciences physiques. Nous n'avons signalé les sciences de la durée que comme un moyen de propager ce que les premières ont de meilleur. Or les sciences de la société nous touchent encore plus que celles de la matière. Si utile que soit notre plan, dans l'état actuel des esprits, il faut le tenir pour provisoire. Il manque d'équilibre et de proportions. Nous devons rétablir la vraie hiérarchie des sciences. Ce sera la conclusion suprême de notre étude.

CONCLUSION.

§ 1. — *Les antécédents de la philosophie positive.*

Avant de juger le positivisme tel que nous avons essayé de le dégager de la pensée contemporaine, il ne sera pas inutile d'en rechercher les origines dans la philosophie moderne.

Comment la physique est-elle possible? Voilà le problème d'où le positivisme est sorti. Il est clair qu'aucun empirisme ne peut le résoudre, puisque aucun ne peut rendre compte de la nécessité à laquelle la physique prétend. Hors de l'empirisme, les solutions ont varié avec les époques, parce que, la science progressant de siècle en siècle, à chaque date correspondait une conception différente de l'expérience. Nous ne retiendrons que trois réponses, — pour ne les rappeler du reste qu'en quelques mots : — celle de Leibniz, celle de Kant, et celle de Comte.

Leibniz est, au même titre que Newton, l'un des grands créateurs de la physique moderne, dont les premiers essais dérivent, quoi qu'on ait dit, moins de Bacon que de Descartes[1]. Mieux que Descartes, Leibniz a compris le rôle des principes dans l'observation; l'observation lui a permis de préciser les règles qui, chez Descartes, restaient trop loin du réel. Sa mécanique, malgré les apparences, est expérimentale. C'est au nom d'un fait expérimental, les échecs répétés des recherches du mouvement perpétuel, qu'il démontre son théorème des forces vives, et, bien qu'il ne lui eût pas été nécessaire de s'appuyer sur des faits plus particuliers, il emploie dans sa démonstration les lois de la chute des corps[2]. D'autre part, c'est Leibniz qui a introduit les principes de symétrie ou de continuité qui, après lui avoir servi à réfuter les lois du choc de Descartes, ont donné une si féconde direction à la physique entière. La science de la matière est donc bien, pour Leibniz comme pour nos contemporains, une information du donné par des principes antérieurs à

1. Contentons-nous de rappeler, à cet égard, les travaux si érudits et si fins de M. Paul Tannery sur Descartes. Voir, en particulier, dans cette *Revue* : *Descartes physicien* (juillet 1896).

2. Jean Bernoulli ne s'en sert pas dans son élégante démonstration des ressorts bandés par le choc d'une bille : mais il emprunte à l'expérience les propriétés des billes et des ressorts. (*Discours sur les lois de la communication du mouvement*, Opera omnia, Lausanne et Genève, 1742, t. III.)

ce donné. C'est par ce rôle de l'expérience que s'introduit, chez Leibniz, un problème que Descartes ne pouvait poser encore; et Leibniz le résout immédiatement, grâce à la nature qu'il prête aux principes physiques. Tous sont, pour lui, des corollaires du *principe de raison*, et le principe de raison, ainsi que l'a récemment montré M. Couturat dans une lumineuse étude [1], exprime le caractère analytique de toute vérité. Symétrie, continuité, simplicité, moindre action, sont, pour un entendement borné, les apparences esthétiques ou finalistes d'un principe qui, pour l'entendement divin, est uniquement logique. Le caractère *a priori* des jugements analytiques se répand ainsi sur toute la physique, et garantit à ses principales lois la nécessité que l'empirisme n'aurait pu leur assurer.

Mais il faut avouer que l'équivalence du principe de raison, dans son énoncé tout logique, et de ses formes scientifiques, plus ou moins esthétiques ou finalistes, est une affirmation presque gratuite, et, de plus, que la science que Leibniz assure ainsi est la mécanique et non la physique, ou, tout au plus, une physique à peine naissante et plus abstraite que concrète. Pour expliquer la régularité du détail, il faut admettre l'hypothèse d'une harmonie préétablie. Il reste à justifier une physique plus complète, et à l'aide de faits, et non de postulats.

C'est ce qu'a voulu *Kant*. Expliquer la possibilité de l'œuvre de Newton, telle est l'origine de la *Critique de la Raison pure*. L'à priori que Leibniz trouvait dans les jugements analytiques, Kant le trouve dans les conditions mêmes de la pensée [2]. Il justifie par là, non seulement les quelques principes auxquels Leibniz avait songé, mais la totalité de l'expérience.

Et cependant, on ne peut plus se tenir aujourd'hui à la solution kantienne. Sans parler des difficultés qui ont embarrassé Kant lui-même et sont peut-être la principale cause des retards successifs de cette métaphysique de la nature restée inachevée, sans signaler une foule d'interprétations téméraires et de déductions hasardées qui laissent un sentiment de continuel malaise aux physiciens qui lisent les *Principes métaphysiques de la Nature*, il faut reconnaître que la

1. *La métaphysique de Leibniz* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1902), et le chapitre de *La science générale*, dans *La logique de Leibniz* (Paris, Alcan, 1901).

2. Lire la très remarquable étude de M. Delbos : *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant* (*Bibliothèque du Congrès de philosophie de 1900*, t. IV, p. 363 et suiv.).

Critique de la Raison pure ne s'applique ni aux procédés scientifiques actuels, ni à leurs plus belles découvertes. La physique a changé depuis un siècle. De grands principes, comme le principe de substance, se sont divisés en plusieurs lois, conservation de la masse, conservation de l'énergie, conservation de l'électricité, qui, chacune, nous paraissent aussi inébranlables que le principe primitif, et dont il reste aujourd'hui à scruter la fixité ; en même temps, des lois nouvelles, comme le théorème de Carnot, conquièrent le même caractère de principes. D'autre part, l'esprit, appliqué aux recherches physiques, ne nous apparaît plus seulement comme pouvoir d'unification : il est encore puissance esthétique et puissance de progrès. Il nous faut donc expliquer une autre science que celle de Newton, mais, en même temps, la psychologie et la logique de l'invention nous offrent de nouveaux moyens d'y parvenir.

C'est cette œuvre qu'*Auguste Comte* a ébauchée. Il semblera étrange, à ceux qui ne le connaissent que par quelques-uns de ses disciples, de le voir ranger parmi les successeurs de Kant. C'est que, le plus souvent, on ne voit dans Comte qu'un savant, puis qu'un mystique : on ignore le philosophe. On le regarde comme le maître de Littré ou le fidèle de Clotilde de Vaux : on oublie le lien intime de ses deux carrières. C'est que Comte n'a pas achevé son œuvre métaphysique comme il a cru achever les deux autres. A la suite de sa célèbre classification des sciences, après avoir insisté sur leur irréductibilité, il a cherché un point de vue d'où il pût unifier le savoir [1]. Deux sciences seulement peuvent absorber les autres, la première ou la dernière [2]. Il faut voir tous les phénomènes en mathématicien, ou les voir tous en sociologue. Il écarte la première manière et adopte la seconde [3]. Ce nouvel exposé de la science, il l'appelle la *synthèse subjective* [4]. La synthèse mathématique n'aurait été qu'une construction de professeur, la synthèse sociologique est une critique de nos connaissances. Une critique plus générale que celle de Kant, puisque Comte cherche toutes les manifestations actuelles et passées de la conscience de l'humanité. C'est par là qu'il est métaphysicien, et très grand.

Mais il n'a pas rempli son plan primitif. Déjà il n'y avait admis

1. *Cours de philosophie positive.* Cinquante-huitième leçon (t. VI).
2. *Cours* (t. VI), p. 553.
3. *Ibid.*, p. 558-598.
4. Le sujet, c'est ici la race humaine, et non l'homme individuel.

que la critique des mathématiques et la critique de la politique[1]. Il n'a publié que la philosophie mathématique[2]. Il l'a publiée tard : sa pensée n'avait plus son ancienne vigueur[3]. Aussi son livre est plein de longues redondances[4] entre lesquelles il a glissé quelques rapprochements émus et artificiels entre la marche des mathématiques et le progrès social[5].

Du reste les mathématiques, trop tôt constituées, sans l'aide de ce qu'il y a de meilleur dans l'activité humaine, étaient le plus pauvre exemple qu'on pût choisir de la synthèse subjective. La physique eût été bien plus intéressante. Comte n'était pas physicien. Mais tout autre, à son époque, eût échoué. Deux choses lui auraient manqué :

1° Une *critique de la science*, capable de montrer la nécessité de l'invention pour la saisie du donné ;

2° Une *notion évolutionniste de l'humanité*, qui aurait rapproché, grâce à l'intuition de durée, la sociologie nouvelle et la logique de l'invention.

Les successeurs de Comte ont ardemment travaillé à constituer cette logique et cette sociologie. Leurs deux tendances ont profondément remué le positivisme et aujourd'hui les deux lacunes sont à peu près comblées.

1° Depuis une dizaine d'années, les travaux de M. Poincaré, ceux de MM. Duhem, Milhaud, Jules et Paul Tannery, Lippmann, Brillouin, Lechalas, Bouasse, etc., les travaux plus récents de M. Le Roy, la plupart plus ou moins inspirés de quelques doctrines de M. Boutroux, ont étendu aux sciences physiques, elles-mêmes élargies et aiguisées, les critiques de la géométrie entreprises, il y a un siècle, par Lobatchevsky et Bolyai, et continuées par Riemann, Beltrami, Sophus Lie et Helmholtz.

2° Dans la dernière partie du XIXe siècle, le point de vue historique a suscité une foule de travaux : toute vérité paraissait incom-

1. *Cours* (t. VI), p. 769.
2. *Synthèse subjective*, t. I, Paris, 1856.
3. Comme bon exemple de la méthode de Comte, on peut lire les pages 626-628 dans le chapitre VII, consacré à la mécanique générale, la science la plus voisine de celle que nous venons d'examiner.
4. Si l'on supprimait un petit nombre de pages qui semblent, à une première lecture, l'œuvre d'un fou, et si l'on ajoutait quelques démonstrations et quelques figures, le premier volume de la *Synthèse subjective* deviendrait un traité de mathématiques ordinaire.
5. Voir, par exemple, à propos des lois du mouvement, les pages 631, 635 et 642.

plète, si l'on en ignorait le développement; on a entrepris ou complété l'histoire de l'art, du langage, des croyances, des institutions, des systèmes; le mot « évolution » a fait fureur, et la chose aura bientôt son explication profonde, grâce à l'intuition de « durée », que M. Bergson a introduite dans la pensée contemporaine.

C'est donc une synthèse subjective, restreinte aux sciences inorganiques, que la critique de la physique et l'histoire de l'humanité ont préparée secrètement. Inachevée et incomprise, l'idée de Comte a vivifié ces deux séries d'immenses recherches. Aujourd'hui on peut la reprendre en profitant de ces enrichissements. C'est précisément ce que nous avons essayé dans ce travail.

§ 2. — *Le point de départ de la philosophie positive : la justification de la science.*

Nous avons essayé d'ébaucher le tome deuxième de la *Synthèse subjective*. Si nous nous sommes borné à l'examen de la physique, en y joignant une grossière refonte de la sociologie, ce n'est pas seulement parce que nous jugions trop vaste une étude complète de toutes les sciences de la classification comtienne. C'est que la critique des mathématiques nous semble achevée, c'est que nous avons étendu le sens du mot « physique » jusqu'à y comprendre des études que Comte distinguait sous les noms de mécanique, d'astronomie et de chimie, c'est enfin que les sciences intermédiaires entre la physique et la sociologie, c'est-à-dire les sciences naturelles, n'ont pas pris assez nettement conscience de leurs méthodes pour qu'on en puisse espérer des enseignements métaphysiques. Il nous a donc fallu rétrécir notre savoir pour philosopher sur lui. Jusqu'à quel point avons-nous poussé cette recherche ainsi restreinte?

Les intuitions humaines se manifestent par des formules, formules maniables qui les transmettent à la masse des contemporains, formules viables qui leur permettent de progresser de siècle en siècle. La maniabilité des formules caractérise l'humanité statique, leur viabilité l'humanité dynamique. Tel est le fondement de notre sociologie. *Toutes les fois donc qu'une réalité s'exprimera en formules maniables et viables, on pourra dire qu'elle est saisie du point de vue de l'humanité, à la fois statique et dynamique.* Les vérités physiques en sont un exemple : elles nous parviennent par des principes qui

ont tous les caractères des formules. *La physique est donc un regard humain sur la matière.*

Cette nouvelle synthèse subjective *diffère* de celle d'Auguste Comte. Pour Comte, la science est une sorte de photographie et les lois sont un véritable absolu posé devant notre appareil; son attitude dans le problème de la connaissance ne diffère pas radicalement de celle de ses prédécesseurs. Mais l'humanité même est pour lui un objet, comme la matière : c'est que la loi des Trois États la pousse vers une forme immuable que nous pouvons considérer du dehors. Enfin il ne voit dans la synthèse subjective qu'un lien postérieur, qui rattache le réel à l'humain sans modifier ni l'un ni l'autre.

Au contraire, pour nous, la science n'est pas la saisie d'un donné, puisque la matière n'est qu'une sorte de puissance tendant vers l'esprit. Le troisième état n'est pas définitif, l'humanité étant un progrès continu qu'on ne peut comprendre qu'en y participant. Dès lors, la saisie du réel et l'insertion dans l'humanité sont un seul et même acte. La synthèse subjective n'est donc plus l'édifice qui groupe, après coup, les matériaux des deux sciences : c'est le principe de construction qui les élève ensemble, l'une comme envers de l'autre; ce n'est pas une synthèse de professeur, mais de chercheur; c'est une impulsion féconde et non une systématisation finale.

Cette synthèse subjective est, en même temps, une justification de la physique. Une justification à deux degrés. Distinguons, en effet, deux sortes d'expérience : l'expérience de sens commun, dans laquelle l'entendement vulgaire saisit les choses au moyen des catégories, et l'expérience scientifique, dans laquelle la pensée du physicien moule sur les principes propres de sa science un donné que les catégories ont déjà élaboré. Le résultat de l'expérience commune est donc, pour l'expérience de laboratoire, une sorte de noumène, et, dans cette expérience, les principes physiques jouent à peu près le rôle de catégories.

Voulons-nous *fonder l'induction scientifique*, sans légitimer encore l'induction vulgaire? Le savant — et l'idée est en germe chez Comte, — n'est pas seulement une pensée, il est en même temps un progrès, et un progrès par le moyen de la vie sociale. Donc les règles que sa pensée impose au donné doivent être progressivement variables et facilement communicables : en un mot les principes physiques doivent être des formules, dans le sens où nous avons pris ce terme en sociologie. Les formules sont un *a priori* qui assure au résultat

d'une expérience la généralité, mais elles sont assez indéterminées pour changer *a posteriori*, suivant ce résultat même et selon l'état de nos méthodes. C'est pourquoi *la physique qu'elles permettent, plus générale qu'une simple collection de faits, ne peut se prétendre aussi éternelle que la physique de Newton. Et, en fait, la généralité et la variabilité sont bien les caractères de la physique du XIXe siècle.* Cette physique est donc justifiée.

Cependant le progrès de la pensée scientifique n'a pas été assez rapide pour faire céder les catégories kantiennes : faute de durée, elles semblent immuables. Force nous serait donc, pour assurer l'expérience commune qui est le fondement de l'expérience savante, d'adopter la solution kantienne, si la critique évolutionniste, qui nous a découvert la genèse de ces sous-catégories qui sont les principes physiques, ne pouvait s'appliquer aux catégories elles-mêmes. Il nous suffira pour cela, au lieu d'étudier seulement l'histoire des siècles de science, de *remonter dans la préhistoire (ou, ce qui revient au même, dans la psychologie infantile), jusqu'à l'origine de la pensée.* On pressent notre thèse. Les catégories sont la condition de la pensée discursive. Elles ne sont donc pas l'*a priori* ultime, mais un *a priori* relatif à une certaine attitude intellectuelle, et leur nécessité apparente disparaît dans une doctrine de l'évolution. Une telle étude est loin d'être achevée. Une récente critique de l'idée de cause en indique du moins le plan et en laisse prévoir le succès. Nous prêterons donc à l'induction vulgaire un *fondement semblable à celui que nous avons reconnu à l'induction scientifique.*

Tel est le rapport des deux sciences analysées dans ce mémoire, science physique et science humaine.

Mais ces deux sciences sont deux types choisis, entre plusieurs autres, pour constituer une méthode philosophique. Cette méthode déborde le problème qui l'a suggérée. Il nous reste à indiquer comment elle s'applique aux principales questions que pose aujourd'hui la philosophie.

§ 3. — *Méthode générale du positivisme contemporain.*

Les problèmes auxquels nous sommes conduits sont de deux sortes : des problèmes métaphysiques et des problèmes moraux. Nous n'avons pas la prétention d'exposer ici toute une métaphysique

ni toute une morale; les quelques thèses que nous signalerons anticiperont parfois sur des travaux à venir; quelque gêne que le lecteur puisse éprouver à ne trouver ici que des aperçus, nous les croyons nécessaires pour éclairer les analyses qui précèdent.

Mais, tout d'abord, il nous faut préciser notre méthode.

L'essentiel de cette méthode, c'est un nouveau genre d'expérience, l'expérience de la durée, par laquelle nous prenons conscience de l'évolution de l'humanité, ce qui nous permet, à la fois, d'élargir notre vie et de critiquer nos pensées journalières. On peut dire que cette expérience est le tout de notre philosophie : le reste, érudition et critique, n'est que prélude ou corollaire.

Cette démarche nous heurte de prime abord à un groupe de problèmes plus redoutables peut-être pour notre système que pour aucun autre : les problèmes de l'*objectivité* et de la *réalité*.

Ils sont relativement simples dans les deux systèmes que le sens commun a déduits du criticisme et du positivisme.

Dans le criticisme du sens commun. — L'*objet* est, par définition, ce qui nous apparaît comme nécessaire et universel; il s'oppose à un *sujet*, support du spontané et du particulier; le sens commun trouve l'étendue objective parce qu'elle est indépendante de la sensibilité et de la volonté des hommes, les couleurs mi-objectives, mi-subjectives, parce qu'aucun de nous ne peut influer sur ses sensations, tandis que certains yeux ne perçoivent pas certaines teintes, les plaisirs enfin tout à fait subjectifs, parce qu'ils sont liés à notre spontanéité. L'analyse de la science a introduit les notions de sujet scientifique et de noumène : la science part du sensible et aboutit à des lois objectives; or le sensible n'est que divers; c'est la contradiction de la science; pour la résoudre, il faut reconnaître dans l'expérience un *a priori* dont le rôle est d'unifier le donné; c'est la part du *sujet scientifique* dans l'organisation de la nature. Derrière cette nature organisée, et dans son prolongement, est le *noumène*, postulat indémontrable de la critique. Le sujet scientifique ressemble, par bien des aspects, au sujet vulgaire, avec cette différence cependant que la critique y considère moins le spontané, tout individuel, que le raisonnable, tout impersonnel; mais le noumène n'a aucun des caractères de l'objet commun : les rapports du second sujet et du noumène diffèrent donc radicalement de ceux du premier sujet et de son objet; l'une des relations est donnée par l'observation commune, l'autre est induite par l'étude de la science; l'objet res-

semble si peu au noumène, qu'il y a un objet scientifique qui résulte de l'action du sujet sur le noumène; une chose peut être objective sans être nouménale; et le problème de la relativité de la connaissance, dans le criticisme, n'est autre que le problème de l'*a priori* dans la physique kantienne.

Dans le positivisme du sens commun. — Tout autre est le problème de la relativité de la connaissance. Il se pose dans le temps au lieu d'être statique. C'est toujours dans le sens vulgaire que sont pris les mots sujet et objet. Dès lors *objet* est synonyme de chose en soi. Mais si ces notions sont restées les mêmes, leur contenu a varié. L'histoire a montré, par la loi des trois états, que certaines manières de penser n'étaient pas universelles, mais caractéristiques de certains temps; il a donc fallu distinguer des degrés dans l'universalité; pour qu'une chose soit objet, il ne suffit pas qu'elle soit commune à tous les contemporains, il faut qu'elle le soit encore à toutes les sociétés du passé; ainsi ce qui paraissait objectif à une époque a semblé subjectif aux siècles mieux informés; le *sujet* a constamment gagné aux dépens de l'objet : où s'arrêterait ce mouvement critique? Alors, par un phénomène si fréquent dans l'histoire du sens commun, beaucoup de personnes ont confondu, en les dénaturant, les thèses de Comte et de Kant; Comte leur offrait un subjectivisme empirique et partiel, Kant un subjectivisme transcendental et total; comme le premier s'étendait sans cesse, et comme ils se figuraient le second à son image, ils ont pris celui-ci pour limite de celui-là, et, devançant les données de l'histoire, ils ont abouti à un subjectivisme à la fois total et empirique [1].

Ce n'est ni de l'une ni de l'autre manière que nous entendons la question de la relativité. *Nous pouvons réfuter ces deux interprétations, pour ainsi dire l'une par l'autre.* Au nom de l'évolution, nous repoussons la relativité kantienne, qui suppose l'esprit invariable; au nom de l'*a priori*, nous rejetons la relativité comtienne, qui ne repose que sur le fait. Nous nous écartons encore de ces deux solutions *parce qu'elles ne résolvent que des difficultés partielles* : partiel, le problème kantien, qui dérive d'une seule sorte d'expérience; partiel, le problème comtien, qui observe ce qui évolue à la façon

1. Nous négligeons ici le relativisme hamiltonien, qui ne pourrait être comparé aux autres que par un abus de mots, et le relativisme psychologique et empirique de Hume, simple ébauche que le relativisme kantien devait effacer en la complétant.

de ce qui est fixe. Notre expérience ne contient pas les contradictions de l'expérience ordinaire : ni divers de la sensation, ni succès de recherches indéfiniment renouvelables; dès lors nous n'avons plus à considérer de sujet qui unifierait le donné, et partant, plus de noumène. De même, si les étapes de l'humanité sont relatives à leurs dates, on ne peut plus appeler relative leur variation même, et c'est d'elle que nous avons pris conscience. Ainsi, dans le positivisme actuel, les deux précédents problèmes ne peuvent même plus être posés.

Ils sont *transposés*. Nous examinerons successivement ce que cette philosophie reconnaît comme *objet*, comme noumène (que nous remplacerons par le mot *réel*, pour éviter l'emploi d'un terme qui fait trop songer à la théorie de Kant) et comme *sujet*.

1° *L'objet*.

L'objet étant, par définition, *l'universel et le nécessaire*, c'est-à-dire le discursif, il est clair que les formules, considérées comme maniables, mais non comme viables, c'est-à-dire prises dans l'instantané, sont objectives. Les lois de la nature, qui sont des formules, sont objectives à un instant donné. Voilà qui est clair. Mais l'objectif est-il le réel? Voilà la difficulté.

2° *Le réel*.

Si les formules étaient absolument *a priori*, le réel nous serait inaccessible. Nous ne pourrions que le formuler, c'est-à-dire le pressentir, altéré, à travers les cadres de notre pensée. Mais nous savons que les formules sont en partie indéterminées, et qu'elles se déterminent progressivement d'après les exigences de notre esprit de plus en plus mûr, et d'après les indications d'une matière de mieux en mieux informée. Assister à ce progrès, c'est, pour ainsi dire, faire défiler devant soi, jusqu'à en apercevoir l'envers, les cadres qui nous servent de points de vue sur les choses. C'est donc *gagner sur le réel des échappées plus directes*. Ce n'est pas encore la saisie de ce réel en soi, mais un *acheminement* vers lui. C'est cette sorte de connaissance que nous avons appelée la *vie* de la réalité, et que nous avons opposée à la connaissance objective ou discursive, laquelle relève de la critique kantienne.

3° *Le sujet*.

Dans l'expérience ordinaire, où l'on emploie les formules en tant que catégories intangibles, on agit comme le sujet de l'expérience de Kant. Mais, dans l'expérience élargie où l'on a le temps de modi-

fier ces formules de manière à « vivre » le réel, le sujet a une fonction un peu différente. Il n'achève pas l'unité d'un coup, il *poursuit* une unification ; il n'impose pas une forme toute faite, il est l'*acte* de fabriquer cette forme ; il est moins un sujet qu'un sujet *naissant*, et l'œuvre durable de nous constituer comme sujet nous apprend à la fois notre rôle et sa genèse. — Mais cette expérience nous fond dans l'humanité ; en même temps que l'un de nous l'accomplit, *l'humanité la reproduit avec un rythme plus lent ;* elle est donc également une sorte de sujet, qui ne diffère du sujet individuel que par la vitesse de son œuvre. Comme l'acte de vivre la matière est le seul qui nous donne en même temps le sens de l'humanité, nous ne pouvons pas dire que par là nous saisissons l'humanité comme objet; nous ne pouvons pas dire non plus (bien que cela soit plus exact) que nous la saisissons ainsi comme sujet; il faut un nouveau mot pour cette connaissance nouvelle : *nous dirons que nous percevons l'humanité comme hypersujet.*

Nous avons donc jusqu'ici quatre genres de connaissance :

1° Dans l'instantané, nous connaissons les formules (et en particulier les lois de la nature) comme *objets :* c'est l'œuvre de l'intellectualisme;

2° Dans la durée, nous *vivons* le réel, en identifiant notre rythme avec celui de l'humanité, pour suivre toute l'évolution des formules;

3° Par la même expérience, nous nous connaissons comme *sujet*;

4° Par la même expérience, nous connaissons l'humanité comme *hypersujet.*

Le vulgaire, qui confond objectivité et réalité, n'admettra peut-être pas encore nos distinctions. Insistons. Le vulgaire ne peut manquer d'avouer qu'il y a trois degrés de subjectivité. Nos plaisirs, nos prières, nos fantaisies, sont, si l'on peut associer ces deux termes contradictoires, *absolument subjectifs* : le sujet, c'est tel ou tel. Les corps, les théorèmes mathématiques, les rites religieux, sont les mêmes pour tous : ce sont des objets, dira-t-on. Objets pour chacun, d'accord. Mais ils résultent des besoins normaux de la collectivité. Pour cette collectivité, ils sont donc tout subjectifs. Dès lors, si j'abandonne mes rêves pour m'attacher à ces objets, je fais un progrès vers l'absolu, *mais un progrès incomplet*, car, sortant de moi-même, je ne sors pas de la société contemporaine. Mais, en suivant le développement d'une formule, on peut s'échapper

de cette société instantanée pour vivre de la vie de l'humanité antérieure et future; les intuitions qu'on acquiert alors n'ont plus le caractère à demi subjectif des visions collectives; on se délivre de tout ce qu'il y a de relatif dans l'époque et le peuple auxquels on appartient : on atteint *le minimum de subjectivité.*

Ce qui fortifie à cet égard l'illusion du sens commun, c'est *le rôle des corps dans la vie quotidienne, et la métaphore de l'extériorité spatiale, dont il accompagne ce qu'il croit être la vérité.* J'éprouve une joie sans cause; je l'éprouve comme un allégement intérieur : donc elle est subjective. Je vois une chaise; je la vois extérieure à mon corps : donc elle n'est pas subjective. Je comprends l'évolution tout entière d'un principe physique; je la comprends grâce à un isolement des corps et à un effort de vie intérieure : donc elle est subjective encore. Voilà le raisonnement du sens commun. Le sens commun attache tant d'importance à la vie collective, c'est-à-dire au rythme normal, qu'il confond, dans un même dédain, tout ce qui n'est ni cette vie ni ce rythme. Le problème de la connaissance est pour lui la solution d'un dilemme. C'est là son erreur. La loi des trois tensions nous a appris qu'on se dégage de la contraction diurne soit en ne l'atteignant pas, soit en la dépassant. Bien que le songe incohérent d'un enfant et la pensée tendue d'un adulte ne puissent se reproduire au tableau noir, il faut reconnaître qu'ils sont plus différents l'un de l'autre que chacun de la parole commune. Il ne faut pas, parce qu'on se tient à mi-chemin, confondre la course du terme avec les faibles premiers pas.

Faut-il donner des noms usuels à ces différentes attitudes que le sens commun distingue si mal? Nous les appellerons l'*opinion*, la *certitude* et la *foi*. L'opinion est le produit d'une contraction de durée insensible, la certitude résulte de la contraction normale, et le croyant est celui qui fait une sa durée entière. La certitude, par sa netteté, sa matérialité, son extériorité, le discours qui l'exprime, les services qu'elle rend, se distingue de la foi comme de l'opinion. Mais sa vraie place est entre les deux, comme transition. L'opinion est subjective et relative. La certitude est objective, mais relative encore. La foi n'est ni l'un ni l'autre. La foi n'est donc pas, comme l'opinion, un état du sujet qu'un psychologue pourrait saisir; c'est une certitude au delà du temps; croire, c'est durer. C'est la foi que nous adopterons enfin comme attitude philosophique.

Cette nouvelle philosophie est, avant tout, *positive*, puisqu'elle

ne se contente pas de réfléchir sur des données, et qu'elle se prétend créatrice de science. Par là elle dérive du positivisme en général. Elle dérive spécialement du positivisme comtien, puisque sa méthode est sociologique et évolutionniste. Si elle se rattache au kantisme par le souci critique, elle s'y oppose en instituant une expérience qui force les barrières des catégories et nous achemine vers le réel. Elle entre également dans le courant général de la philosophie, s'il est vrai que la spéculation a progressé par une suite alternée de deux espèces de travaux : séparation de deux ordres destinés, à partir de postulats précis, à se développer comme sciences indépendamment l'un de l'autre; essai d'union ou de hiérarchie de ces deux ordres, à l'aide d'un effort critique qui est le propre de la philosophie. De même donc qu'après Descartes, qui a séparé l'ordre mécanique de l'ordre spirituel et fondé la physique comme la psychologie, bien des penseurs se sont efforcés d'expliquer l'union des âmes et des corps, de même, après Kant, il importait de réunir l'ordre phénoménal et l'ordre nouménal qu'il avait si nettement délimités, et c'est ce que cherche l'évolutionnisme.

Il nous reste à voir dans quelle mesure il y est parvenu aujourd'hui, en métaphysique et en morale.

§ IV. — *Application à la métaphysique.*

La métaphysique, c'est, pour nous, l'expérience durable que nous avons décrite.

La connaissance qu'elle nous donne du réel et du sujet ne peut être transcrite dans un livre : aussi les quelques thèses que nous allons énoncer seront négatives, si elles sont discursives, ou, si elles semblent descriptives, elles ne décriront qu'une méthode, à laquelle il faudra se soumettre, si l'on veut que le résultat soit autre chose qu'une lettre morte. Elles se diviseront en trois parties, concernant la *matière*, l'*homme* et *Dieu*.

1° *La matière.*

Nous nous contenterons de rappeler très vite ce que nous avons surtout développé au deuxième chapitre de ce mémoire.

a) En physique, les principes sont les *catégories mobiles* des expériences les plus élevées, celles qui saisissent dans les faits la marche

de ces principes. C'est dans la mesure où on les sent mobiles qu'ils laissent transparaître le réel. Leur succès ne prouve pas qu'ils soient vrais en soi. Et, en fait, l'ensemble des lois physiques, tant de celles d'aujourd'hui que de celles d'autrefois, atteste le contraire de ce que semble affirmer chacune d'elles. Ainsi la loi de Newton exprime l'atomisme, alors que la totalité de la physique présente la matière comme continue. Le principe de Carnot suppose des phénomènes réversibles, tandis que l'orientation générale des découvertes est une irréversibilité. Le principe de la conservation de l'énergie exclut notre liberté, mais toute la science la postule. Ce n'est pas par ce qu'elles contiennent de dogme, mais par ce qu'elles permettent d'expérience, que les lois nous révèlent la nature des choses.

b) En particulier, l'*aspect mécanique* des principes est une *illusion métaphysique*. Comme ces lois ne sont pas entièrement *a priori*, on ne peut pas dire que notre univers soit nécessairement soumis au mécanisme. A chaque époque, il est vrai, on peut construire un certain mécanisme, exprimant la nature avec la précision qu'exige l'acuité des recherches physiques. Mais, les méthodes progressant, ces mécanismes se détruisent de siècle en siècle, et le lien qui les unit n'est pas de nature mécanique.

c) La matière est donc une puissance de détermination que la pensée actualise en la soumettant aux lois physiques. Elle évolue avec l'esprit humain, *qui l'objective en s'unifiant*.

d) L'évolution que la science pure croit reconnaître dans la matière, par exemple, l'évolution de la nébuleuse solaire dans l'hypothèse de Laplace, suppose les lois, loin de les critiquer; elle est une conséquence du déterminisme, qu'elle n'explique donc pas: elle n'a de commun que le nom avec l'évolution qui fait passer la matière de la puissance à l'acte, et l'esprit de l'éparpillé à l'un : *elle est toute phénoménale*, alors que la seconde seule est métaphysique.

A cette théorie de la matière, nous avons mêlé, ligne par ligne, une théorie de l'esprit. L'une est inséparable de l'autre. Nous sommes donc amenés naturellement à une métaphysique de l'homme.

2° *L'homme.*

L'homme, c'est l'être libre. Comment faut-il entendre la liberté et comment est-elle possible?

a) La liberté est un *pouvoir de contracter la durée*, et le degré de cette contraction mesure le degré de cette liberté.

b) Puisqu'il y a, au moins en apparence, un déterminisme, de quelle façon la liberté s'y insère-t-elle?

Examinons d'abord l'humanité savante et le déterminisme physique. Nous venons de reconnaître que ce déterminisme n'existe que grâce à un *a priori* humain, qui, fixant les conditions de l'observation, fait du monde une simple machine. Mais nous savons aussi que cet *a priori* peut varier, et l'acte qui le transforme est un acte de liberté. *Le déterminisme est donc dans l'instantané, la contingence dans le durable.* Contingence et déterminisme sont deux aspects des choses pris de deux points de vue différents, mais de largeur inégale; le point de vue de la contingence est une large tribune d'où le champ de course apparaît dans toute son étendue; la place du déterminisme est un étroit poteau d'où le mouvement, vu en enfilade, semble une immobilité. Puisque la contingence *contient* le déterminisme, comme un cas singulier, il faut conclure que non seulement elle ne le contredit pas, mais encore qu'elle *l'explique*.

Il en est de même si l'on étudie un homme isolé et son déterminisme psychologique. Si on ne l'observe que quelques instants, tous ses actes sont rigoureusement déterminés. Ils cessent de l'être si on considère sa vie entière. C'est qu'il n'y a de déterminisme que dans un temps homogène, où les conditions de l'expérience puissent revenir toujours identiques, ou à peu près. C'est ce qui arrive dans les quelques instants qui séparent deux de nos actions. Il en est tout autrement dans l'ensemble de notre existence. Contractant à chaque moment toute la durée qui précède, nous changeons peu à peu le milieu temporel où agira désormais la causalité efficiente. Nous sommes donc *maîtres en bloc de ce dont nous sommes esclaves en détail*. Ainsi des anneaux invariablement unis deux à deux peuvent, s'ils sont en assez grand nombre, former une chaîne flexible et capricieuse.

L'ordre nouménal, pour parler le langage critique, n'est donc ici que de l'ordre phénoménal condensé.

c) Affranchi de la matière, chaque homme l'est-il de l'humanité?

L'autonomie de l'individu est une illusion que le positivisme a dissipée. D'abord l'humanité évolue comme chacun de nous; comme chacun de nous, elle est soumise à la loi des trois tensions; elle est donc plus que la simple collection de ses membres. Mais les liens de la race et de l'individu sont dans la durée. En effet, nous traversons dans notre vie toutes les étapes qu'a franchies l'humanité passée et

la vie que nous inventons aiguille la marche de l'humanité future; la durée que nous contractons n'est pas une durée vide, mais une durée déjà vécue par les ancêtres. D'une part, chaque homme est une humanité accélérée; d'autre part, il est un moment, non un fragment de son espèce.

Si les générations se succédaient sans se pénétrer dans le temps, l'hérédité pèserait inflexiblement sur chacune; mais justement chacune résume le passé au lieu de le suivre, si bien que sa liberté est précisément faite avec celle de ce passé même. A la condition toutefois qu'il voie dans sa vie un tout auquel il doit sacrifier chaque jour les libertés de détail : mais qui a jamais prétendu qu'une œuvre vraiment libre soit le caprice d'une heure? Ainsi nos liens avec l'humanité, loin de nous attacher au passé, nous donnent prise sur l'avenir. *L'homme est libre de la liberté de l'humanité, dans la mesure où il est en communion avec elle.*

Affranchie de l'influence de la race, la liberté humaine n'est-elle pas arrêtée par la causalité divine? Mais d'abord, quel sens peut avoir le mot « Dieu » dans une philosophie où l'expérience semble n'avoir que deux pôles, la matière et l'homme? Le problème de Dieu est le dernier problème auquel nous sommes conduits.

3° *Dieu.*

a) *Nous ne percevons pas l'humanité comme un objet.* Rien de plus dangereux que de la nommer par un substantif, rien de plus faux que de la représenter comme une personne, rien de moins efficace que le culte qu'on lui a inventé. Elle n'est pas un donné, mais un changement. Elle n'est pas même une contraction de durée, mais un accroissement de contraction. Être vraiment homme, c'est sans cesse dépasser l'humain. Le naturel, pour nous, c'est la tendance au surnaturel. Essaiera-t-on d'expliquer cette tendance par le jeu de forces intérieures à la race? Mais, en raisonnant ainsi, on retomberait dans l'illusion spatiale d'une race objectivement connue. De la définition de l'humanité présente, vous ne déduirez jamais l'humanité future, car ce qui définit l'humanité, c'est qu'elle ne peut être déduite de sa définition. Si l'on veut cependant *parler* l'histoire de l'humanité, il faudra dire que *l'humanité n'est pas autonome, et qu'en elle agit un transcendant, que l'on appellera Dieu.* Mais il faut reconnaître en même temps que la parole est impuissante à traduire un tel problème, et qu'on ne peut le poser que dans la durée. Ainsi le positivisme, par une dialectique originale, nous

conduit à une preuve de l'existence de Dieu qu'on peut appeler rationnelle ; il remet en honneur une classe d'arguments si décriés depuis Kant; et, si l'on appelle raison pure la raison discursive, on peut dire que Dieu est le *postulat de la raison pure*.

b) La *pratique* nous conduit encore à l'affirmation de Dieu. L'idée de Dieu et les idées qui s'y rattachent ne sont pas seulement des idées spéculatives, n'ayant pour but que de donner la plus haute unité au système de nos jugements. Elles ont un rôle dans la conduite de la vie. C'est sans doute une erreur très grossière que de se figurer Dieu comme une personne analogue à la personne humaine ; mais, en nous mettant en face d'un Dieu personnel, nous pouvons susciter en nous des sentiments d'amour et des actes de dévoûment que n'aurait jamais suggérés une idée plus abstraite. Le sacrement qui affirme la présence réelle, en nous rendant contemporains du Christ, rend plus active sa médiation entre le transcendant et l'humanité. Toutes ces formules, dogmatiques ou sacramentelles, ont donc un rôle pratique autant que théorique. Si elles étaient vides comme pensées, on les remplirait en agissant par elles. Et leur usage nous rend de mieux en mieux humains, c'est-à-dire nous insère dans l'évolution historique, puisque faire de l'humanité un but, c'est s'interdire de le dépasser jamais. De même que les principes des sciences sont les catégories de l'expérience de la matière, *les principes de la foi sont les catégories de l'expérience de la vie, et, comme cette vie est un progrès moral, on peut les appeler les catégories de la moralité*. Les idées qui concernent Dieu ne sont donc pas simplement, comme le voulait Kant, les *postulats de la raison pratique* ; elles ne sont pas seulement nécessaires pour expliquer après coup, à la raison mal satisfaite, la tyrannie d'un impératif qui se suffit dans l'action; elles sont les instruments qui soutiennent l'action dans ses moindres démarches; elles ne l'illuminent pas, elles la conditionnent. Mais, ici encore, il faut se garder d'une interprétation, subtile en apparence, en fait très naïve, parce qu'elle confond espace et durée. Quelques-uns, qui ne croient pas aux images qui enveloppent les dogmes, jugent les dogmes comme de bonnes erreurs, puisqu'elles servent à rendre bons, et, en dépit de la critique, consentent à les laisser au peuple : tromperie indigne et inutile, celui à qui on prêche fût-il le plus simple des simples. Mais, en même temps que l'idée de Dieu est le soutien de la pratique, elle est une exigence de la spéculation. Les formules discursives de l'une rejoignent l'affir-

mation transcendante de l'autre. Elles ne sont donc pas seulement les symboles d'une opportunité morale; elles traduisent une réalité métaphysique. Et, ainsi, la preuve morale de l'existence de Dieu s'unit à la preuve rationnelle, dont elle emprunte la force, en lui ajoutant sa richesse.

c Jusqu'ici nous n'avons qu'affirmé l'existence transcendante de Dieu et indiqué des symboles imparfaits qui, sans nous le mieux dévoiler, mettent notre conduite d'accord avec son action sur l'humanité. Peut-on connaître mieux la divinité? Certes, on ne peut la connaître *comme objet*. La critique et l'orthodoxie sont d'accord sur ce point. Ce qu'on peut connaître, et par le canal de l'humanité perçue comme hypersujet, c'est l'*action de la divinité sur les hommes*. Mais, le progrès de la race étant le résultat de progrès individuels, c'est par des individus que le divin entre dans le monde. Cette venue, nous la nommerons *révélation*. Le procédé nous en est inaccessible : il est probable que le merveilleux que plusieurs y désirent n'est que la traduction du mystère qu'il renferme. On peut ajouter que le contenu de la révélation n'est pas simple objet de discours, mais surtout semence de vie : la révélation ne nous a pas fait plus savants, mais plus saints; elle n'a pas parfait une seule de nos facultés, mais notre être entier. Enfin, à qui voudrait savoir si Dieu a parlé à l'origine ou le long du temps, s'il s'est humanisé en un seul ou en plusieurs, nous répondrons que c'est une question de fait que la philosophie ne peut ni résoudre ni poser; ce qu'elle pouvait faire, c'était justifier la parole : « Qui me connaît connaît mon Père ».

d) Comment puis-je recevoir la révélation donnée à un seul, ou même à un petit nombre, puisque aujourd'hui les *prophètes* sont morts, de la mort phénoménale? Si Dieu avait révélé une science, nous n'aurions qu'à la chercher dans les livres qui l'ont recueillie. Mais il a révélé la vie surnaturelle. Participer à la vie surnaturelle du Prophète, c'est le seul moyen de recevoir la révélation. Il faut donc que le Prophète se survive, en une continuité de choses ou d'hommes, qui entretiennent sa tradition par des formules maniables et viables. Cette continuité, nous l'appellerons le pouvoir spirituel ou l'*autorité spirituelle. L'autorité est donc le lien du présent au passé, ou, plus exactement, de l'instantané à la durée*. L'idée d'autorité effraie aujourd'hui. Elle semble exclure celle de liberté. Elle la *suppose* au contraire, d'après notre définition. Mais cette définition reconnaît,

dans l'autorité, deux éléments qu'on distingue souvent mal. Par son côté intemporel, l'autorité aide au progrès, par son côté temporel, elle s'adapte aux époques; par le premier elle est infaillible, par le second elle est revisable ; elle doit être intransigeante par l'un, et peut se faire accueillante par l'autre. C'est précisément quand il ne sait pas être, ou du moins paraître, de son temps, qu'un tel pouvoir est intolérable : nulle pensée n'obéirait à une autorité militaire, en un siècle de raisonnement, nulle à une autorité métaphysique, à un âge positif. Quand au contraire, par son élément inférieur, l'autorité est de son temps, son joug est si doux que nul ne remarque qu'elle est une autorité. Aussi, dans tous les ordres, il y a aujourd'hui des autorités inaperçues. En physique, un principe, avec l'ensemble des méthodes qui le réalisent, est un pouvoir spirituel auquel l'expérimentateur doit se soumettre pour faire progresser la science. Mais il ne faut pas confondre le pouvoir spirituel en physique avec le pouvoir spirituel en morale. Rien ne serait plus faux que de comparer une académie à un concile. L'élément permanent de l'autorité est le même, il est vrai, dans l'expérience de la matière et dans l'expérience de la société : c'est toujours le progrès humain. Mais il n'en est pas de même de l'élément momentané. Celui-là doit être de l'ordre du sens commun. Or le sens commun nous offre, en physique, des corps, en sociologie, des hommes. Veut-on agir sur la matière? L'autorité se manifeste alors par une loi écrite dans un formulaire, un appareil qui contient l'étalon, une recette gardée dans un laboratoire. Veut-on agir dans l'humanité? L'autorité alors ne peut résider que dans un ensemble d'hommes, un *corps social*, une église enseignante. L'Église apparaît enfin comme la gardienne d'une tradition vivante, faite de formules dogmatiques et sacramentelles dont elle dirige l'évolution, de manière à permettre à l'homme la plus grande contraction de durée, c'est-à-dire la plus grande liberté.

Avec l'étude de l'Église se termine la métaphysique de Dieu, terme de la métaphysique générale.

Il est facile à présent de voir les analogies et les différences de notre métaphysique et des métaphysiques anciennes.

Métaphysique a trois sens principaux. — Jusqu'au XVIIIe siècle, c'est l'œuvre de la raison s'élevant au-dessus de l'entendement, pour former les idées d'âme, de monde et de Dieu: réalités en soi, dit l'école, pures constructions, dit Kant. — Pour les positivistes, la seule métaphysique, c'est la science, à moins que ce ne soit, comme

le voulait Auguste Comte vers la fin de sa vie, la synthèse subjective. — Enfin une troisième métaphysique nous propose les thèses de la première, mais comme postulats de la raison pratique, et non comme théorèmes de la raison spéculative.

Notre métaphysique emprunte à toutes, et s'oppose à toutes. A celle des *positivistes orthodoxes*, en ne voulant être qu'une expérience, mais en croyant être une expérience plus riche. A celle de *Comte*, *seconde manière*, en achevant et en prolongeant la synthèse subjective. Enfin à celle de *Leibniz* comme à celle de *Kant*. En effet, ce qui distingue ces deux métaphysiques, c'est la barrière que Kant a élevée entre l'entendement et la raison, en laissant l'expérience du côté de l'entendement : la métaphysique kantienne se trouve donc seule expérimentale, l'autre au contraire est chimérique. Or l'expérience kantienne ressemble fort aux expériences du sens commun : elle est donc faite dans la durée normale; l'expérience évolutionniste, au contraire, est faite dans une surdurée. Au lieu de l'entendement kantien, nous employons un surentendement qui ressemble fort à la raison des anciens; seulement, comme ses principes spéculatifs sont pour nous des formules usuelles, la raison dans notre expérience a le même rôle que l'entendement dans celle de Kant, et les barrières entre entendement et raison n'existent plus. Mais la contraction qui les a détruites a produit l'ordre moral; en devenant formules, les idées de la raison sont devenues des éléments, et non les postulats, de la moralité : nous revenons à Kant, mais, en même temps, nous renversons à son tour la seconde séparation qu'il avait élevée entre l'ordre phénoménal et l'ordre nouménal.

Nous venons de parcourir le chemin entier de l'activité spirituelle. Partis de la matière, nous nous sommes élevés à l'homme, puis à Dieu, pour redescendre, par la révélation et l'église, à l'homme et à ses devoirs pratiques. De la physique, nous avons vu sortir la métaphysique, puis la religion qui nous impose des devoirs. La morale est le terme de la chaîne. Mais la morale a trop d'importance pour que nous ne lui consacrions pas quelques pages. Du reste, une morale déduite d'une métaphysique ou d'un dogme est aujourd'hui suspecte. Nous allons donc en entreprendre l'exposé, sans rien supposer que l'expérience : didactiquement au moins, ce sera une morale toute laïque et toute positive : et nous en serons quittes pour rétablir ensuite les liens profonds que nous aurons rompus entre elle, la métaphysique et la religion.

§ V. — *Application à la morale.*

Aujourd'hui le problème moral est plus aigu et plus complexe que jamais. Trois morales principales sont en présence. D'abord *une morale issue du kantisme*, fondée sur l'impératif catégorique, et, pour parler le langage courant, individuelle dans ses effets, rationnelle dans son principe. Puis *une morale dérivée du premier positivisme*, qui se réclame de la science, et qui se résume dans l'altruisme, comme condition du bonheur collectif. Elles ont un caractère commun, elles ne présentent pas les commandements comme un bon plaisir divin. Au contraire, la *morale chrétienne* s'appuie sur le dogme. Mais, si elle s'oppose par là aux deux premières, elle ressemble à chacune d'elles par des tendances individualistes et par des tendances sociales qu'il a été souvent difficile de préciser. En effet, on a récemment fondé, sur l'examen de ces tendances, deux apologétiques auxquelles on a opposé deux contre-apologétiques, au nom des mêmes tendances. Croyant remarquer, chez les races qui ont le plus d'avenir, par exemple les Anglo-Saxons, une marche vers l'individualisme, plusieurs ont conclu que le christianisme, qui cultive avant tout les vertus individuelles, est plus actuel que jamais. Non, leur a-t-on répondu, depuis la Révolution, les vertus publiques priment les vertus intérieures. Alors, ont ajouté certains catholiques, c'est encore tant mieux pour l'Église, car de récentes encycliques ont insisté sur ces vertus que l'évangile prêchait déjà. Donc, répondent des protestants, l'Église de Rome sera vaincue, car c'est vers l'individualisme que le monde tend depuis la Réforme. Il suffit que ces quatre thèses aient pu être soutenues, et avec des raisons sérieuses, pour que nous reconnaissions toute la difficulté du problème.

Il est plus embrouillé encore. A ces morales s'ajoutent *une foule de pseudomorales*, déclamatoires, paradoxales, exotiques, conventionnelles, empiriques. Seules les dernières ont quelque valeur. La débauche fatigue l'individu : donc elles en condamnent les excès; l'alcoolisme affaiblit la race : donc elles condamnent les cabarets. Ces deux préceptes sont les types de deux sortes de morales, l'une individuelle, l'autre collective. Comme les médecins, les sociologues peuvent proposer leurs préceptes : l'internat tue la volonté, guerre à l'internat; le fonctionnarisme dépeuple la France, guerre au fonc-

tionnarisme. Mais, qu'il s'agisse de l'individu ou de la race, de médecins ou de sociologues, il n'y a pas là de morales proprement dites, mais de véritables sciences, dont les données de détail ne peuvent prendre le caractère de commandements qu'en entrant dans les cadres d'une morale *universelle*.

Écartant ces sciences annexes, nous essaierons de fonder cette morale sur les principes de notre positivisme, et nous espérons accorder, par là même, les morales kantienne, comtienne et chrétienne.

L'homme est libre, puisqu'il peut contracter de la durée. Il tend a exercer sans fin cette liberté, à contracter le plus de durée possible, à être de plus en plus homme, et *c'est de cette tendance, observée comme fait universel, que nous déduirons la morale.*

Mais si générale que soit cette tendance, elle ne détermine pas la liberté humaine à la façon d'une loi naturelle : *ce qui règle notre volonté, c'est un impératif.*

Une objection nous arrêtera ici. *Comment*, nous demandera-t-on, *d'une tendance peut-on déduire une obligation?* Comment ce qu'on a reconnu naturel à l'homme peut-il être la source de ce qui contraint la nature? — Si nous n'avions observé cette tendance que dans des individus, si nombreux soient-ils, l'objection aurait une grande force. Mais nous l'avons remarquée d'abord dans l'histoire de l'espèce. Or, si le développement spirituel d'un individu est semblable à celui de sa race, il est du moins beaucoup plus rapide, et comme les deux évolutions se heurtent aux vibrations du même monde matériel, l'influence de son inertie est beaucoup moins redoutable pour la race que pour l'individu. Pour que l'homme soit homme, c'est-à-dire reproduise l'humanité, il faut donc qu'il triomphe d'obstacles que l'humanité ne connaît pas. C'est pourquoi ce qui est, chez l'humanité, victoire, ne peut être, chez l'homme, que labeur. En chacun de nous, deux puissances s'opposent, l'appel de notre espèce et les exigences de notre vie de tous les jours. L'impératif naît de cette opposition. *La tendance devient devoir par un changement de rythme.* — On nous demandera peut-être, puisque le conflit oppose deux degrés de contraction, pourquoi il n'y a pas conflit, dans l'humanité entière, entre les élans de sa destinée et les retards de sa durée normale. Nous rappellerons que l'étalon de durée n'est pas de même nature pour l'homme et pour l'humanité : journalier, c'est-à-dire matériel, il s'oppose, chez l'homme, à ce qui est humain; dans l'humanité, il

a pour mesure une vie individuelle; il est donc, pour ainsi parler, spirituel, et une marche vraiment humaine y trouve plus un appui qu'un obstacle. L'objection est donc levée, et nous considérerons le devoir comme fondé.

Le devoir fondé, il faut en préciser la nature. Or, une morale véritable doit être, du moins quant à ses principes fondamentaux, indépendante des temps, des pays et des cas de conscience. C'est l'écueil contre lequel tant de systèmes viennent se briser, et auquel nous prétendons échapper. En effet, nous avons donné pour devoir à l'homme d'être homme le plus possible. En d'autres termes, il faut tendre sa vie tant qu'on peut. Le problème moral est un problème de maximum. Il est tout quantitatif. Dès lors, un acte ne vaudra pas par la démarche qu'il a accomplie, mais par la somme de volonté qu'il a exercée. Ce n'est pas le contenu du choix qui est moral, mais son intention. *L'impératif ne porte pas sur des objets matériels. Il est tout formel. Par là il est universel.* C'est ce qu'il fallait pour constituer une vraie morale.

La morale dont nous venons d'esquisser les principes semble indépendante de toute métaphysique comme de toute croyance. *Indépendance apparente.* Nous devons maintenant insister sur ces rapports négligés.

Et d'abord, elle implique un *péché originel.* Car, pour avoir condensé la durée, nous nous sommes fait de la matière une ennemie, et, plus nous l'avons condensée, plus nous avons accru les risques de notre lutte : et ce péché est vraiment originel, puisque la déchéance est le premier résultat du premier effort libérateur. Ainsi, un dogme formulé par le christianisme et accepté par Kant, pénètre, presque sans transposition, dans l'évolutionnisme, qui y semblait à jamais opposé par sa thèse du progrès continu.

S'il y a déchéance, la grâce est nécessaire, et nous voilà rejetés en pleine révélation. Mais nous préférons encore ne pas rattacher la rédemption à la chute par raison démonstrative, et en chercher les effets, directement, dans l'étude de cette nature que nous appelons humaine, et que nous avons reconnue façonnée par le transcendant, et comme baignée de grâce.

Le devoir s'impose à nous ; mais, *par son essence même, il est au-dessus de notre pouvoir.* En effet, l'humanité que nous cherchons à reproduire n'est arrêtée dans sa poursuite du sens moral que par un sens commun déjà humanisé ; notre sens commun est et sera toujours inférieur au

sien. Il faut donc, si nous voulons avoir chance d'être dignes de notre race, que notre vie journalière se spiritualise. Il faut que nous trouvions, au-dessus de sa trame, la trame d'une autre existence qui copie celle de la race et rende, pour ainsi dire, sensible l'historique dans le journalier. Nous arrivons ainsi à affirmer la nécessité d'une *autorité morale, analogue à l'autorité spirituelle* que nous avons déjà rencontrée, puisque toutes deux ont pour rôle de ramasser le durable dans le présent. D'ailleurs ces deux autorités *ne peuvent être distinctes*, puisque ce n'est pas seulement comme pouvoir enseignant que nous avons défini la première, mais comme pouvoir qui subordonne l'intellectuel au moral. De nos prémisses nous ne pouvons déduire, en détail, les caractères de cette autorité. Nous pouvons voir seulement si, en fait, les prescriptions de l'Église obtiennent le résultat général que nous avons demandé, brisement des spontanéités éphémères au profit de la vraie liberté. Or cette Église impose des dogmes, des sacrements, une liturgie. Des dogmes qui se résument dans les trois mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption : dogme du Dieu unique, créateur et père, qui condamne les religions plus précises de l'humanité ou de la matière comme des doctrines de stérilité et même de désespoir; dogme du Fils, médiateur qui, par son incarnation, rend immanent le transcendant et légitime l'anthropomorphisme en pratique, et qui, par la rédemption, nous apprend à mourir à la vie ordinaire pour renaître de la vie de la grâce; dogme de l'Esprit enfin, qui prolonge la vie du Fils et nous fait ainsi contemporain de ses faveurs et participants de ses mérites. Des sacrements accessibles à tous : au début, le baptême, puis la confirmation, signes de la renaissance nécessaire, et surtout, tout le long de la vie, l'eucharistie, qui actualise notre participation à la résurrection permanente du Christ. Une liturgie enfin, qui complète l'œuvre des sacrements en les encadrant dans le rythme ralenti d'un cycle annuel, qui achève de matérialiser les grands mystères, en accommodant l'effort pour les vivre aux joies sensibles des saisons. Or il semble, à en voir ainsi les grandes lignes, que cette pratique soit la réalisation, indispensable et sobre, du plan que nous avons tracé.

Ainsi notre morale n'est pas autonome. Mais il nous est permis de rechercher pourquoi nos contemporains réclament si vivement l'indépendance de la morale et dans quelle mesure ils ont raison. — D'abord, ils reconnaissent que les métaphysiques ne se sont jamais

accordées et les religions encore moins : les luttes des philosophes sur la réalité de l'espace, les luttes des théologiens sur la nature du feu de l'enfer, les mettent en défiance. Mais, moins soucieux des angoisses actuelles qui se cachent sous ces discussions que des mots barbares qui les expriment, moins occupés des motifs de la querelle que du bruit qu'elle fait, ils ne savent comprendre ni le fond de la religion et de la philosophie, ni l'accord primitif des hérétiques comme des métaphysiciens. D'autre part, ils se révoltent contre certaines pratiques religieuses qu'ils trouvent, et souvent avec raison, immorales, et qu'ils croient importantes, parce qu'elles sont publiques. Mais savent-ils si certains rites, communions périodiques sans souci des fêtes, mois consacrés au hasard à des dévotions à la mode, ne sont pas des inventions parasites que la piété réprouve, parce qu'elles contredisent la continuité de la vraie liturgie? — Enfin, et c'est leur principal grief, ils pensent qu'une thèse ou qu'un dogme, étant de pures idées, ne sauraient fonder quelque chose d'aussi spécifique que l'obligation morale. Mais, précisément, nous soutenons que la métaphysique et le dogme ne sont pas de simples discours, et que l'élément moral qu'ils renferment supprime l'intervalle entre leur vérité et nos devoirs. C'est pourquoi nous croyons que la morale dépend de la métaphysique et de la religion, mais d'une seule métaphysique et d'une seule religion, qui sont des morales avant d'être une religion ou une métaphysique. La morale n'a rien à craindre de leurs vicissitudes, parce que c'est elle qui les règle, rien de leurs contingences, parce que, sans elles, elle n'arriverait pas à la pratique. La morale *inspire* la métaphysique et la religion, mais n'est pas *décrétée* par elles; elle en *dépend*, mais elle ne s'en *déduit* pas : *le lien commun n'est pas extrinsèque, mais intime.*

Nous n'insisterons pas ici sur les détails du devoir. Nous voulons seulement — parce que c'est une occasion de rappeler une de nos pensées fondamentales — signaler un caractère de notre éthique, celui qui nous paraissait si important dans la querelle des morales classiques : notre morale est-elle individuelle ou sociale? Cette question n'a pas de sens. Notre morale n'est ni individuelle, ni sociale, mais humaine dans le sens le plus large. Aux uns, elle paraîtra individuelle, puisque c'est par la vie intérieure qu'on entre dans le courant de l'histoire; aux autres, elle paraîtra sociale, parce qu'elle exige des pratiques qui sont une vie extérieure. Les mieux avisés la trouveront à la fois individuelle, car elle fait de la vie de

l'individu un geste complet, — statiquement sociale, car il ne peut y avoir de progrès pour l'humanité que par le concours simultané de toutes les volontés bonnes, — dynamiquement sociale, puisqu'elle nous propose le progrès de la race.

Réussirons-nous mieux à la *classer* parmi les morales courantes? Elle ressemble à celle de *Comte*, parce que le fait dont elle part est la marche des sociétés. Elle ressemble à celle de *Kant*, par son formalisme et sa spécificité. Elle ressemble enfin, par sa manière de prescrire, à la morale *chrétienne*. C'est pourquoi nous avons annoncé tout à l'heure que nous espérions faire en elle la synthèse de systèmes qui différaient surtout par les points de vue habituels d'où ils voulaient qu'on les jugeât.

La morale, qui forme le terme de ce mémoire, y était en réalité en germe dès les premières pages. « L'esprit positif est un esprit de vie..., la vie scientifique est le premier pas vers une spontanéité plus haute », écrivions-nous à propos de l'invention du physicien, que nous comparions, par plusieurs aspects, à l'œuvre des mystiques. A propos de l'enseignement, nous réclamions une instruction qui apprenne à inventer, c'est-à-dire une instruction toute morale dans son allure. Enfin, nous affirmions que la seule manière de comprendre l'évolution sociale, c'est de s'y insérer, et cette expérience, en même temps qu'une œuvre scientifique, est un acte de moralité suprême. *Le souci moral a donc inspiré, ligne par ligne, notre doctrine; il est donc naturel que ce soit par un exposé dogmatique de la morale que nous en terminions l'esquisse.*

§ VI. — *Thèses finales.*

En recherchant les origines et en discutant la portée de la philosophie positive actuelle, nous avons été obligés d'en examiner à nouveau les prémisses. Cet examen nous dispense, au moment de terminer notre mémoire, d'en donner un résumé d'ensemble. Nous préférons condenser, en quelques formules très brèves, celles de nos conclusions que nous jugeons essentielles.

Nous les diviserons en deux groupes. Les unes, toutes négatives, se borneront à nier certaines doctrines qui semblent capitales au premier positivisme, et, à sa suite, au sens commun. A la place des affirmations que nous rejetons, nous énoncerons ensuite les thèses

positives qui sont l'œuvre propre du positivisme de ces dernières années.

I Thèses critiques.

1° *Aucun fait n'est un donné indépendant de l'évolution humaine.*

2° *L'évolution humaine ne peut être observée comme les faits ordinaires.*

II Thèses positives :

1° *Toute vérité est expérimentale.*

2° *Toute expérience, étant la détermination des choses par le développement humain, comprend deux éléments, une matière et une forme. L'étude de cette matière s'appelle sciences physiques. L'étude de cette forme s'appelle sciences sociales.*

3° *On saisit cette forme en s'insérant dans l'évolution par une contraction de la durée.*

4° *Cette méthode constitue une métaphysique, une morale et une religion. L'homme est libre, c'est-à-dire capable de condenser de la durée. Le devoir est d'accroître sa liberté. Nous y sommes aidés par le pouvoir spirituel, qui nous offre des formules maniables et viables, seule manière d'atteindre le divin que le progrès humain suppose.*

Et maintenant, à quel avenir peut prétendre cette philosophie? Ce qui, en elle, est de nous, ce sont seulement les interprétations forcées des livres que nous avons invoqués, les lacunes, les incohérences et les contradictions d'un travail écrit à la fois trop longtemps et trop vite ; l'invention générale n'est pas nôtre; nous n'avons fait œuvre que de rapporteur. Et nous avons trouvé nos conclusions dans des ordres d'études si divers, nous en avons reconnu le principe dans un passé si lointain, nous en avons senti le succès dans tant d'ouvrages du siècle le plus chercheur de l'histoire, qu'il nous est impossible de ne pas voir dans la tendance qui les a inspirées un fait considérable. C'est pourquoi cette philosophie, humble dans ses détails, peut être intransigeante dans son ensemble; non de l'intransigeance qui ne conduit qu'aux polémiques : la philosophie positive, étant celle de l'expérience, exige qu'on vienne à elle avec un esprit de sincérité et de dévouement, et, étant la doctrine de la durée, elle sait qu'elle peut attendre. Peut-être quelques-uns regretteront-ils que nous n'ayons pas attendu nous-mêmes pour leur donner un exposé plus achevé : mais la philosophie de la vie est-elle achevable? sa valeur est de suggérer, plus

que de conclure; il nous a semblé que les travaux que nous avons analysés suffiraient à faire oublier les imperfections de l'analyse; les problèmes qu'ils ont soulevés soulèveront à leur tour d'autres problèmes chez leurs lecteurs, et ainsi nous espérons contribuer modestement à une œuvre de pensée qui, comme toutes les œuvres bonnes, restera anonyme.

JOSEPH WILBOIS.

ÉTUDES CRITIQUES

MORALISTES ALLEMANDS

Chr. v. Ehrenfels, *System der Werttheorie*, 2 vol. Leipzig, 1897-98. — Fr. Staudinger, *Das Sittengesetz*, 2e éd., Berlin, 1897. — Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, Hambourg et Leipzig, 1899. — W. Stern, *Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft*, Berlin, 1897. — P. Barth, *Welche Bewegsgründe giebt es für sittliches Handeln*, Leipzig. — A. H. Tombach, *Untersuchungen über das Wesen des Guten*, Bonn, 1899. — B. Molden, *Das Opfer für Höheres*, Stuttgart, 1899. — K. Lühr, *Ist eine religionslose Moral möglich?* Berlin 1899. — Fr. Paulsen, *System der Ethik*, 2 vol., 5e éd., Berlin 1900. — N. von Mathusius, *Die Unsittlichkeit von Ludwig XIV bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1899. — Karl Jentsch., *Sexualethik, Sexualjustiz, Sexualpolizei*, Vienne, 1900 .— R.-C., *Moral und persönliche Freiheit*, Hagen I. W. (sans date). — A. P. Eder, *Die Herrschaft des Rechtes*, Vienne, 1902. — Fr. W. Förster, *Bericht über die ethische Bewegung*, Leipzig, 1899.

De toutes les disciplines philosophiques, la morale est sans doute celle qui prête le moins à l'originalité. On pourrait même soutenir que nulle part elle n'est moins souhaitable. Il est peu vraisemblable que les hommes inventent jamais des manieres d'agir aussi neuves que les façons de s'habiller, de peindre ou d'expliquer la nature; et la réflexion sur l'action, qui est proprement la morale, ne peut guère qu'élargir, sans le renouveler, l'horizon de ses recherches. On ne saurait donc beaucoup s'étonner si, dans la douzaine d'ouvrages ou de brochures de langue allemande que nous nous proposons de présenter aux lecteurs de cette revue, et qui portent toutes la date des cinq dernières années, on ne trouve aucun système proprement original. On n'y trouve pas même, comme on aurait pu s'y attendre, l'influence du si hardi et si troublant semeur d'idées qu'a été l'auteur d'*Au delà du bien et du mal*. Cette influence, très fortement ressentie dans les milieux de jeunes littérateurs, ne semble pas

avoir affecté sensiblement le développement de la pensée philosophique allemande. Nietzsche ne reconnaîtrait pour son disciple aucun de ces moralistes, pour la plupart professeurs d'université, qui s'ingénient, par des moyens divers, à consolider la très antique morale « des esclaves et des femmes » et cherchent encore des raisons d'être au devoir, à la justice et à la bonté.

Ce caractère tout négatif une fois constaté, il est malaisé de découvrir entre les écrivains qui nous occupent des traits distinctifs qui nous permettent de les classer. Une seule particularité est commune au plus grand nombre d'entre eux, mais du moins est-elle fortement accusée. Presque tous semblent préoccupés d'étayer ce qu'on a appelé, il y a un demi-siècle, la morale indépendante, et qu'on nomme plus volontiers aujourd'hui la morale laïque; tous collaborent, d'une manière plus ou moins directe, au développement d'une conscience à la fois libre et bonne, que poursuit avec énergie, dans les pays de langue allemande, la *Ligue Éthique*. La plupart même avouent, en matière de métaphysique, leur scepticisme ou leur découragement. Ils vont au plus pressé, cherchant dans l'expérience la plus proche des raisons d'agir dont puissent se contenter ceux qui ont renoncé à l'espoir des sanctions transcendantes. Aussi s'adressent-ils moins aux philosophes qu'au grand public; presque tous expriment formellement l'intention de rester en dehors des disputes d'école et d'offrir à des esprits dépourvus de culture spéciale, un aliment spirituel d'assimilation facile et un stimulant efficace pour l'action.

*
* *

On peut, dans ces conditions, s'attendre à rencontrer plus d'originalité et de diversité dans les méthodes que dans les conclusions. En cherchant à fonder une éthique sur la théorie de la valeur, M. Chr. Ehrenfels, professeur à l'université allemande de Prague, a eu le mérite de s'engager dans une voie trop peu fréquentée, qui peut conduire à des points de vue nouveaux. Non pas, sans doute, que le problème des valeurs ne soit de date ancienne dans l'histoire des idées. Les moralistes de l'antiquité ne cherchaient-ils pas de prime abord à déterminer le souverain bien? Mais il est curieux de constater que ceux de ces philosophes qui ont exercé sur les mœurs l'action la plus durable et la plus étendue, les Stoïciens, en aient été réduits à définir

le souverain bien par la négation des valeurs sensibles, par l'*apathie*. De nos jours, au contraire, on a vu les théoriciens du socialisme, K. Marx en tête, expliquer l'histoire et les mœurs par le seul facteur du besoin économique. Sans doute cet axiome de l'orthodoxie marxiste est aujourd'hui contesté par les théoriciens les plus récents du socialisme, Bernstein, Jaurès et d'autres encore; mais le problème de la détermination des valeurs n'en reste pas moins très actuel, et Ehrenfels remarque avec raison (t. I, p. VIII) que les paradoxes troublants de Nietzsche sur la transvaluation des valeurs (*Umwerthung aller Werthe*) n'eussent pas inquiété tant d'esprits si les problèmes sociaux et économiques de l'heure présente, rapports du travail et du capital, féminisme etc., ne se ramenaient, en définitive, à cette question : que vaut le travail? Que vaut le besoin? Or, tandis que les économistes ont abordé le travail sur toutes ses faces, les moralistes en sont restés à la morale grecque, c'est-à-dire à la détermination rationnelle du bien, du désirable : quant à ce qui est désiré en fait, c'est ce dont ils ne tiennent guère compte, et c'est contre ce mépris de l'expérience que s'insurge M. Ehrenfels. Aussi entreprend-il d'établir une morale théorique sur une base toute psychologique; sur l'analyse du *sentiment* et du *désir* (*Fühlen und Begehren*). Notons que par *désir*, l'auteur entend toute recherche consciente d'une fin, c'est-à-dire aussi bien le vouloir (*Wille*) que la tendance (*Bestreben*) ou que le souhait (*Wunsch*). Cette analyse occupe tout le premier volume de la *Théorie des valeurs*.

Disciple du psychologue autrichien Brentano, M. Ehrenfels n'admet cependant pas avec ce dernier que le sentiment et le désir se ramènent pareillement à une même puissance simple et irréductible d'amour ou de haine. Sentir et désirer sont deux. On peut être surpris par un plaisir qu'on n'a pas recherché, et, réciproquement, tendre avec énergie à une fin à l'égard de laquelle on n'éprouve ni plaisir ni douleur actuellement intenses. L'auteur repousse également, comme obscure et purement hypothétique, la thèse de Schopenhauer qui considère le plaisir comme un « état affectif d'un vouloir inconscient ». Dès lors, trois conceptions sont possibles des rapports du sentiment et du désir. 1) La thèse de l'égoïsme absolu : tout désir tend à procurer un plaisir ou à délivrer d'une peine. — 2) On désire (ou on évite) ce dont la représentation procure actuellement un plaisir (ou une peine). — 3) Ce sont des *dispositions* sentimentales qui, soit seules, soit même unies à des représentations, déterminent le désir. M. Ehrenfels étudie fine-

ment la thèse de l'égoïsme. Sans s'attarder à la banale énumération des cas typiques de symphathie et d'altruisme, il insiste sur cette idée que l'attention, dans l'effort, porte sur la représention abstraite d'un état possible à venir, tandis qu'un plaisir ou une douleur ne peuvent être que des états concrets et présents. Il objecte de même à la seconde thèse, représentée par Gizycki, que des désirs présents peuvent n'être accompagnés d'aucun sentiment actuel de plaisir ou de douleur, et qu'en tous cas l'intensité de ces phénomènes n'est nullement égale de part et d'autre. Le plongeur exercé éprouve, sous la surface de l'eau, un sentiment de vague et faible angoisse hors de proportion avec l'énergie et la précision des mouvements qu'il accomplit pour regagner l'air respirable. Il reste donc que le désir est conditionné simplement par les « dispositions sentimentales » (*Gefühlsdispositionen*), par l'aptitude à sentir du sujet (p. 41). Si les mouvements du plongeur qui revient à la surface de l'eau sont si énergiques, ce n'est pas qu'il éprouve une angoisse actuelle très vive, mais l'inaction équivaudrait pour lui à une possibilité indéfinie de souffrances. L'énergie du vouloir est proportionnelle, non pas à la différence de deux sentiments, mais à celle de deux aptitudes inégales à sentir.

Pourquoi M. Ehrenfels interrompt-il brusquement ici, pour passer à la définition de la valeur, cette analyse du désir qu'il reprendra, dans un long appendice, plus de cent pages plus loin? C'est ce qu'avec nos habitudes françaises de clarté nous n'arrivons pas à comprendre, et nous noterons, dès à présent, ce qui vaut la peine d'être retenu dans cet appendice.

Si le désir a pour condition première, non la représentation, mais la capacité de joie ou de souffrance, il ne trouve pas moins dans la représentation sa cause occasionnelle. Le désir tend vers un objet aperçu ou imaginé. Et cette représentation ne peut susciter le désir qu'autant qu'elle s'insère dans la trame de la causalité subjective. Je ne puis désirer un état à venir qu'autant que je l'envisage comme un effet de mon moi actuel. Dans le regret lui-même, — qui n'est qu'un désir rétrospectif —, qu'il s'agisse de mes propres actions ou d'événements lointains indépendants de ma volonté, tels que l'injuste condamnation de Socrate, je me représente toujours l'intervention active, plus ou moins directe, de ma propre causalité dans la série des événements. S'agit-il d'un désir négatif, d'une aversion, la représentation est au contraire exclue de la série causale subjective. Et cette insertion ou cette exclusion sont déjà par

elles-mêmes un « accroissement de bonheur » (*Glücksförderung*). Dira-t-on qu'il ne suffit pas de souhaiter la disparition d'une névralgie pour la supprimer? Il est vrai, et la raison en est qu'il y aurait contradiction à demander à l'attention de supprimer, par un effort direct, la représentation qui l'absorbe actuellement; mais il n'en est pas moins vrai que la souffrance ne disparaîtra qu'autant qu'une autre représentation aura réussi à s'insérer dans la série des états de conscience qui constituent la réalité du moi (p. 219). A plus forte raison, l'insertion de la représentation de l'objet d'un désir positif est-elle déjà une jouissance.

C'est cette insertion de la représentation dans la série causale subjective qui suscite les conflits intérieurs de la conscience morale. A l'occasion d'une perception nouvelle, d'un souvenir, d'une association, l'imagination trace devant nous différentes terminaisons possibles de la série actuelle de nos affections et de nos actes; et selon qu'elle accroît notre bonheur actuel, chaque représentation fortifie notre puissance de réaction; elle transforme le simple souhait (*Wunsch*), en tendance (*Bestreben*), en vouloir (*Wollen*) (p. 232). En définitive, les débats intimes de la conscience se ramènent toujours à des successions d'états inégalement agréables ou pénibles.

Mais une question se pose au terme de cette enquête psychologique. Distinct du sentir lui-même, qu'est-ce en définitive que le désir? Sous les formes multiples du simple vœu, de l'effort, du vouloir, doit-on, avec la psychologie traditionnelle, discerner un élément psychique simple qui s'ajoute aux états purement représentatifs? M. Ehrenfels se rend bien compte de la difficulté de cette conception, surtout de son impuissance à expliquer l'intensité du désir (p. 246). Si en effet, comme on vient de le voir, le désir a pour condition une différence entre un état de bonheur réel et un état possible, on en viendra à attribuer l'intensité du désir à l'intensité d'une différence, explication plus inintelligible que le fait à expliquer. M. Ehrenfels esquive la difficulté en niant purement et simplement l'existence du désir en tant qu'acte psychique simple (p. 248). Quand nous désirons, dit-il, nous ne percevons en nous aucun état spécial ni évaluable en dehors de sentiments plus ou moins intenses, de représentations plus ou moins vives, d'impressions motrices plus ou moins énergiques. Et l'auteur ne craint pas de contester sur ce point les données apparentes de l'observation intérieure. Nous croyons saisir en nous des désirs plus ou moins intenses. En fait, nous

n'éprouvons que des différences de joie et de souffrance à propos de l'insertion de certaines images dans la série de nos représentations et de nos actes; et de la sorte s'expliquent assez ingénieusement certains sophismes du cœur. C'est ainsi que bien des gens s'imaginent aimer la peinture ou la musique qui n'aiment en fait que la satisfaction réelle qu'ils éprouvent à parader dans les cercles sociaux où il est de bon ton de goûter les beaux-arts. Il y a dans tout ce chapitre d'intéressantes observations; mais il s'en faut que l'analyse soit poussée à fond. M. Ehrenfels, notamment, néglige de se demander quelle sorte d'intensité peut être attribuée au désir. Il ne soulève pas la délicate question des rapports du qualitatif au quantitatif dans les phénomènes de sensibilité; il ne parle qu'incidemment des réactions motrices auxquelles il semble bien que nous devions l'apparente intensité de nos désirs.

En tout cas, l'analyse psychologique du désir ainsi compris ne comporte plus qu'une seule définition de la valeur. Une chose n'a de valeur qu'autant qu'elle est désirable (p. 53); et M. Ehrenfels s'attache à montrer que cette relation de l'objet désirable au sujet qui désire ne suppose aucun jugement. Sa démonstration, sur ce point, ne nous paraît pas décisive et ne semble pas entamer cette thèse de Meinong[1], que tout sentiment relatif à la valeur d'un objet enferme une affirmation ou une négation implicite de son existence réelle ou possible, actuelle ou prochaine. On accordera, en revanche, à M. Ehrenfels, que sa définition de la valeur justifie la distinction des « valeurs propres » (*Eigenwerte*), recherchées pour la joie immédiate qu'elles procurent, et des « valeurs d'effet » (*Wirkungswerte*), désirées à titre de moyens. Et cette division est importante si l'on songe qu'elle permet d'établir la grande loi économique de la « limite utile » : la mesure d'une valeur varie non pas en tant qu'elle est nécessaire à l'entretien d'autres valeurs (vies d'hommes ou d'animaux, culture, industrie, etc.), mais en tant qu'elle est indispensable ou non aux moins précieuses de ces valeurs. En cas de sécheresse, l'homme sacrifiera plutôt ses bestiaux que la réserve d'eau indispensable à sa propre alimentation. La mesure de la valeur se trouve donc à la limite du désir et des sacrifices que le sujet est disposé à consentir pour le satisfaire.

Nous renonçons à insister davantage sur la partie économique du

1. *Psychol. Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz, 1894.

livre de M. Ehrenfels, encore qu'on y rencontre d'intéressantes analyses des erreurs d'évaluation (p. 102 sq), des variations (p. 115 sq) et des conflits de valeur (146 sq). C'est de morale qu'il est ici question. Or le bien et le mal moral, aussi bien que l'utile, sont des « valeurs », car ils déterminent évidemment des diminutions ou des accroissements relatifs de bonheur. C'est à ce point de vue qu'il convient maintenant de les étudier.

Ce sont les actes humains, en tant qu'ils sont effets prévus d'intentions, qui constituent des valeurs éthiques. Toutefois, la connaissance du but visé, des moyens adoptés et des conséquences éventuelles prévues par l'agent, ne suffisent pas encore, ainsi que le montre fort bien M. Ehrenfels (II, p. 16 sq) à assigner à un acte un coefficient moral. Ces données nous permettent simplement de conclure à la présence ou à l'absence de certaines « dispositions sentimentales », de certaines « manières de désirer » auxquelles nous avons l'habitude d'attribuer une valeur morale : et ces dispositions, notre civilisation moderne les résume sous le nom d'amour de l'homme pour l'homme (p. 24). Mais que dénonce l'analyse psychologique au fond de ce sentiment? Est-ce, comme le veut Schopenhauer, la pitié (*Mitleid*). Mais pourquoi la sympathie dans la souffrance serait-elle plus primitive que la sympathie dans la joie (*Mitfreude*)? Est-ce, au contraire, l'inconscient calcul d'un égoïsme absolu? Ou encore une dérivation lointaine de l'instinct sexuel? L'hypothèse en a été soutenue par Krafft-Ebbing et par Maudsley. Mais il est vraiment trop simple et peu intelligible de ramener ainsi le même à l'autre, d'expliquer la nuit par le jour. Il est d'une meilleure méthode d'éviter les simplifications hâtives et d'analyser les concepts moraux, positifs ou négatifs, de la conscience normale : justice, fidélité, sincérité, chasteté, amour du travail, indifférentisme, méchanceté, cruauté. Au-dessous de ces notions populaires de la moralité, M. Ehrenfels ne trouve rien de plus que celles d'intérêt collectif. Nous approuvons ce qui nous est utile en même temps qu'à notre groupe social. Mais il aperçoit clairement ce point faible de l'utilitarisme ordinaire : d'où vient que certains penchants, tels que l'instinct de conservation, plus essentiels encore à l'intérêt social que l'amour du prochain, nous apparaissent comme moralement indifférents? Et il propose cet ingénieux correctif de l'utilitarisme, qui lui est directement suggéré par sa théorie de la valeur : de même que certains biens, l'air respirable ou l'eau douce, sont, nor-

malement, destitués de toute valeur économique parce que la provision disponible en peut être augmentée ou diminuée sans inconvénients même pour les plus pauvres, de même certains penchants sont moralement indifférents parce qu'ils sont si universels et si constants que la société n'aperçoit pas d'intérêt ou de dommage prochain à leur variation. Une société, au contraire, a le plus grand intérêt à ce que le taux de l'honnêteté, de la sincérité de la culture intellectuelle croisse et que les dispositions contraires s'atténuent. Il est vrai que ce terme d'intérêt collectif gagnerait à son tour à être précisé ; car il s'en faut qu'un groupe social soit toujours bon juge des actes et des vertus qui lui sont le plus utiles. Toutefois M. Ehrenfels n'a pas tort, croyons-nous, d'éviter toute définition trop simple et trop exclusive de l'intérêt collectif. C'est au contraire, pense-t-il, en multipliant les définitions selon la multiplicité des points de vue possibles, qu'on peut donner de l'intérêt collectif des définitions approchées : maximum du plaisir pour le plus grand nombre, satisfaction accordée à une moyenne de désirs individuels déterminée par la limitation réciproque de ces désirs, conservation et progrès de la « santé » du corps social, autant de formules concurrentes qui, sans épuiser la réalité de la vie collective, la serrent de près et réussissent à donner à l'activité un sens cohérent. Ces formules suffisent, en tout cas, à résoudre le problème si discuté de l'universalité des notions morales. En fait, l'horizon moral varie avec le degré de civilisation. Il n'existe, pour les sociétés inférieures, qu'une morale de tribu, de caste ; et si la civilisation moderne occidentale s'est élevée à la notion de devoirs valables envers tout homme, ces préceptes très généraux n'empêchent pas l'existence d'habitudes particulières à certains groupes, de conventions morales corporatives, professionnelles, etc. Tant bien que mal, la morale universelle s'accorde avec les diverses morales professionnelles, moins par l'action unifiante de la raison que par le tassement qui résulte de la vie en commun.

Au sein des sociétés, la moralité collective est soumise à un perpétuel développement. M. Ehrenfels essaie même d'appliquer à ce développement la loi de la « limite utile » étudiée dans la théorie de la valeur. Là où le niveau moral moyen décroît, les agents moraux les meilleurs redoublent d'efforts pour réaliser les fins qui leur sont les plus chères. La décadence suscite les apôtres, les martyrs. Dans une société très réglée, au contraire, les grands dévouements, les généreuses vocations morales sont rares. Le taux de la moralité est

ainsi soumis à la loi de l'offre et de la demande. Il est permis, croyons-nous, d'estimer excessive cette application rigoureuse au domaine moral d'une loi économique aussi précise. L'initiative morale, aussi bien que l'invention scientifique, ne répondent pas avec tant d'à-propos aux besoins. C'est, au contraire, cette initiative qui, jusque dans une société réglée, crée souvent le besoin en découvrant des misères morales jusque-là insoupçonnées ou passivement acceptées. Ces réserves n'empêchent pas que le chap. III du second livre de la *Théorie des Valeurs* ne soit des plus intéressants, notamment le paragraphe où M. Ehrenfels étudie les principaux facteurs du progrès moral : élargissement de la vie collective, dislocation des anciens cadres sociaux, progrès des théories morales elles-mêmes. On lira avec intérêt, dans le chapitre suivant, les pages consacrées à la distinction des maximes proprement morales d'avec celles du droit et de la coutume. Lesquelles ont historiquement précédé les autres? En fait, nous trouvons à l'origine de toute civilisation une classification plus ou moins complète d'actes utiles ou nuisibles à l'intérêt commun, sans qu'aucune nuance sépare les mœurs de la loi et de la coutume. Mais un double progrès a opéré cette différenciation (p. 135 sq.) D'une part, la connaissance du cœur humain s'est précisée et le jugement s'est exercé à apprécier différemment les actes et les désirs dont ils procèdent. D'autre part, le droit, avec son appareil pénal compliqué, reste nécessairement, pour être applicable, en deçà des actes que la conscience reconnait comme nuisibles à la société. La coutume règle le détail extérieur de certains actes de moindre importance, que ni la conscience ni la juridiction sociale ne qualifient expressément. Elle allège ainsi la tâche du juge institué par la loi. Mais est-ce à dire, comme le croit M. Ehrenfels. que tout progrès de la morale rende possible un développement parallèle du droit et de la coutume, et cette affirmation n'est-elle pas contradictoire avec ses propres déclarations? Sa thèse — assez obscure, comme tout l'ouvrage, qui n'est rien moins que clair — n'aboutissait-elle pas à cette conclusion que le droit, substitut partiel de la moralité et de la coutume, se relâche dans ses applications là où les mœurs suffisent à assurer la sauvegarde commune? Et n'est-ce pas une loi reconnue que quantité d'actes, autrefois réprimés à titre de crimes, sont, dans une société plus douce, punis comme de simples délits, sans que le taux de la moralité soit, toutes proportions gardées, sensiblement abaissé?

*
* *

L'ouvrage de M. Ehrenfels est purement théorique. L'auteur se borne à demander à la psychologie l'histoire des origines de la conscience morale; il ne tend point à fournir une assise à l'action morale. Il en est tout autrement du livre sur *La loi morale* de M. Staudinger. L'auteur, qui est un des promoteurs du mouvement d'idées représenté par la Société allemande de culture morale, se propose expressément de chercher à la vie individuelle et sociale un « principe ordonnateur », et s'adresse aux esprits que tourmente le besoin de s'appuyer sur une loi morale indépendante des religions et des traditions d'école. Le titre de *Lois de la Liberté* que porte la première édition du livre (1887) pourrait tout aussi bien convenir à la seconde. L'auteur part du fait psychique de la liberté pratique et de la moralité pour aboutir à l'affirmation du règne de la raison libre sur la causalité naturelle. L'ouvrage, à la différence du précédent, est fort bien composé, écrit avec élégance et clarté.

On a reproché à la première édition de ce livre un rationalisme excessif. L'auteur n'a pas cherché à atténuer ce qu'il considère comme le caractère méthodique essentiel d'un livre destiné à justifier l'empire souverain de la raison sur la vie pratique : M. Staudinger rejette tout fondement sentimental ou utilitaire de la loi morale et, sur ce point, le contraste est frappant entre son livre et celui que nous venons d'analyser. Aux doctrines du bien général il oppose deux objections : Elles sont obscures, car il est impossible de déterminer ce qu'est un bien vraiment général; tout au plus peut-on déterminer des moyennes, ou l'idéal d'une majorité. Mais pourquoi les préférences d'une majorité numérique feraient-elles loi pour les individus? Et, en second lieu, quel impératif tirer d'un sentiment social, s'il est vrai que la sympathie peut parfois suggérer des actes nuisibles à la généralité du corps social; telle est, par exemple, la pitié qui cherche à sauver un coupable. Toute loi suppose la reconnaissance réfléchie d'une fin. Or la finalité de la conscience, qu'il faut bien distinguer de la finalité purement organique, obéit à la loi même de la raison, au principe de contradiction. Si, en effet, le souvenir de certains de mes actes évoque en moi une gêne douloureuse, c'est qu'ils contredisent certaines données conscientes et jettent dans la série de nos représentations un véritable désordre

logique. Se proposer une fin n'est pas seulement la désirer, c'est, à l'occasion d'un besoin, se représenter un état ancien où s'est déjà résolue la contradiction du désir et de la satisfaction. Et le plaisir qui résulte de la réalisation de cette fin se distingue du sentiment purement passif, en ce sens que le sentiment m'est en quelque sorte étranger, puisqu'un effort d'attention peut l'atténuer ou le reléguer dans la pénombre, au même titre que les phénomènes physiologiques, tandis que l'effort, le vouloir, ne sauraient se développer en marge de la claire conscience et sont vraiment nôtres. En recevant de l'intelligence une fin, la tendance passive devient volonté créatrice de l'acte. La volonté est réellement produite (*erzeugt*) par l'intelligence.

Quelle sera la loi de cette volonté née de l'entendement? Ce sera évidemment de supprimer la contradiction intime du désir et de la satisfaction, de l'intention et de l'acte, et surtout, la plus grave de toutes, la contradiction des fins dont les moyens s'excluent réciproquement. Supposons un « Royaume des fins » telles que l'accomplissement de chacune contribue à celui de toutes les autres. Dans cet ordre de choses, « non seulement chaque moyen serait bon par rapport à toutes les fins, mais les fins seraient bonnes les unes par rapport aux autres » (p. 72). L'accord réciproque des fins de l'activité (*Uebereinstimmung der Zwecke*) est l' « étalon moral par excellence » (p. 75). Rationnel, cet impératif est « absolu et universel » ; mais il est aussi purement formel, car s'il détermine *a priori* la cohérence des fins poursuivies par l'agent moral, il ne détermine pas lesquelles de ces fins devront être choisies. Ce n'est pas encore lui donner une forme que de montrer la nécessité de coordonner la poursuite des fins individuelles avec celle des fins collectives (p. 9 sq.). Il reste encore à établir lesquelles de ces fins doivent de préférence être recherchées en commun. Et nous sommes ainsi ramenés une fois de plus au problème de la détermination des valeurs, auquel M. Staudinger consacre la plus importante partie de son ouvrage.

Rien de plus facile à définir que la valeur dans un système de morale qui fait la place si large à l'idée de fin : Est valeur tout ce qui peut servir de moyen pour réaliser une fin, et l'on peut aisément, à ce point de vue, discerner des « valeurs nécessaires » (*Notwerte*), sans lesquelles ne saurait s'établir aucun ordre moral : entretien du corps, connaissance des rapports de causalité, exis-

tence d'un milieu social, et les « valeurs auxiliaires » ou « valeurs de perfection » (*Volkommenheitswerte*), c'est-à-dire tous les sentiments et toutes les institutions propres à hâter la poursuite des fins nécessaires. Mais l'appropriation à une fin est-elle un critérium suffisant de la valeur? Toute fin n'en suppose-t-elle pas une seconde, et celle-ci une autre encore? Si toutes nos fonctions ont un sens par rapport à la vie totale, ne faudrait-il pas trouver à la vie même une fin absolue? M. Staudinger admet bien que toute fin trouve dans une autre sa raison d'être; mais il refuse énergiquement de limiter ce progrès continu des causes finales. En effet l'impératif formel de la raison « établit le plus parfait accord possible entre ses propres fins, et, entre ces fins et celles d'autrui », est de ceux qu'aucune activité humaine ne saurait satisfaire à la rigueur. La tâche est infinie, et, puisque nous sommes assurés de ne jamais réussir à vivre la vie parfaite, nous n'avons pas à nous inquiéter de savoir si cette vie a elle-même une fin absolue (p. 169). Il se peut que cette fin existe, qu'un être transcendant nous ait créés dans un dessein qui nous dépasse. N'importe! Nous n'avons qu'à nous demander quel usage nous pouvons et devons faire de notre vie, et la raison suffit à poser la loi de coordination progressive de notre activité. Ainsi, la forme de la loi morale en détermine du même coup le contenu; et cette détermination n'est pas une suggestion inconsciente de l'égoïsme; c'est « l'intérêt même de la raison » que chaque fin s'explique par un système cohérent de fins réciproques, comme chaque fonction est conditionnée par toutes les autres, et les conditionne à son tour. Il ne faut donc chercher le souverain bien ni dans l'individu, ni dans la société, ni dans la raison, ni dans le sentiment, mais dans la communauté de l'individu et de la société subordonnant leurs sentiments à l'unité de la raison (p. 264).

On pourrait donner à cette originale conception le nom de « finalisme relativiste ». M. Staudinger a eu le mérite de chercher à donner une assise rationnelle au devoir sans prétendre lui conférer, à toute force, une valeur absolue. Et c'est sur ce point, sans doute, qu'on ne manquera pas de le critiquer. On lui demandera, notamment, si, dans la recherche des fins, nous nous proposons simplement de lever des contradictions logiques, et si le vouloir se ramène si simplement à l'acte de la raison unifiante. Peut-on faire au rationalisme sa part et, après avoir tant demandé à la raison, borner son rôle à une coordination progressive des activités, sans lui laisser

le droit de risquer des hypothèses sur le sens de la vie elle-même? On trouvera aussi que le rationalisme de M. Standinger est un peu à court d'argument quand il arrive à la difficile question des conflits de devoirs. Il se voit obligé d'accorder un rôle à la volonté mauvaise, au péché (*Sünde*), c'est-à-dire à l'irrationnel par excellence, et il se contente de nous dire que la faute est essentiellement originelle et inexplicable comme la résistance à la force. Elle est, selon lui, le fait brut de l'existence de sentiments incohérents que la raison doit subordonner à l'unité de sa règle. La raison demeure, en définitive, le véritable « principe rédempteur » d'où l'humanité attend son salut. C'est sa tâche éternelle que de réconcilier l'homme avec lui-même et les bonnes volontés entre elles. Mais cette tâche n'est-elle point chimérique? La rédemption a-t-elle au moins commencé? En quelques lignes beaucoup trop courtes (p. 361), l'auteur affirme que l'histoire atteste le triomphe lent, mais progressif, de la raison; il affirme encore (*ibid.*) qu'en devenant de plus en plus consciente d'elle-même la raison doit « nécessairement » se traduire dans la communauté des volontés par des effets sensibles. Ces affirmations sont malheureusement bien sommaires. Il est vrai qu'il ne faudrait guère moins qu'une philosophie de l'histoire intégrale de l'humanité pour les établir!

*
* *

Plus encore, peut-être, que M. Staudinger, M. Th. Lipps, dans ses *Questions fondamentales de la morale*, s'est efforcé de constituer la morale comme un tout qui se suffit à lui-même, indépendamment de tout système *a priori* et de toute autorité. Une formule de l'auteur pourrait servir d'épigraphe à son livre : « Toute morale fondée sur le principe de l'obéissance est absolument immorale » (p. 107), et peu de pages plus vigoureuses ont été écrites contre les faux impératifs de l'honneur, de la raison d'État ou du commandement divin.

Du distingué professeur de l'université de Munich on pouvait attendre qu'il traiterait les questions morales avec la précision et la clarté qui recommandent ses travaux psychologiques. Et, de fait, c'est en psychologue qu'il étudie, non pas la moralité telle qu'elle devrait être (et qu'il désigne sous le terme de *Moral*), mais la mora-

lité comme fait, fait universel tout comme la mémoire ou la pesanteur, et que l'allemand a le privilège de pouvoir désigner du mot spécial de *Sittlichkeit*. L'Éthique est la science de cet ordre de faits.

Or, s'il est un fait psychique qui dépasse tous les autres en généralité et en importance, n'est-ce pas l'affirmation de la vie par elle-même, le « vouloir-vivre », disait Schopenhauer? Dans ce fait, nombre de philosophes ont dénoncé la source même de l'immoralité. La vie ne s'affirme-t-elle pas toujours aux dépens d'autres vies? L'égoïsme n'est-il pas à la base de tout sentiment et la réflexion ne sert-elle pas les fins de l'égoïsme en le déguisant sous les dehors trompeurs de l'altruisme et de l'utilitarisme social? C'est cette conception pessimiste de la vie que M. Lipps combat avec bonheur dans la première et la seconde des dix conférences qui constituent son livre. Sans doute, l'égoïsme est primitif comme le besoin lui-même; mais la connaissance, et non le sentiment, nous en libère nécessairement, comme elle nous affranchit de la nécessité physique. Savoir que des êtres existent hors de nous, semblables à nous, capables de « reproduire » nos joies et nos souffrances, savoir que leurs états affectifs sont la plus importante condition de nos propres états, c'est être vraiment sorti de soi, et c'est accepter les limitations réciproques de la vie sociale et vouloir, du même coup, la communauté expansive de nos joies. Sans doute, cet altruisme tout intellectuel n'est pas abnégation. Bien plus, le savoir développe l'estime de soi. En prenant conscience de moi-même, je me connais comme une « valeur », et je désire pour moi la vie, plus complète, plus riche, plus libre. Le savoir ne va-t-il donc pas exalter en moi l'impitoyable dureté du « surhomme »? Bien que M. Lipps, qui se tient à l'écart de tout débat historique, ne cite pas le nom de Nietzsche, on peut croire qu'il pense à l'auteur de *Zarathustra* quand il écrit (p. 46-47) : « Le Noble, le Grand, le Libre, le fier Caractère, veut que d'autres soient nobles, grands, libres, et puissent se sentir tels. Il estime toute habileté, toute honnêteté.... Il n'écrase pas, il juge. L'homme véritable veut l'homme.... La vraie « Nature maîtresse » (*Herren Natur*) hait l'esclavage sous toute forme, et ne veut pas que d'autres soient esclaves devant elle. » En d'autres termes, l'intelligence transpose l'égoïsme primitif; elle élargit la recherche des biens en recherche du Bien, l'amour de soi en l'amour de la Personne en général. Le mal, en l'homme, n'est donc pas volonté mauvaise, mais simple négation (p. 55), « non-volonté ». Jusque

dans la cruauté du barbare qui torture une victime, il faut reconnaître l'effort, louable en soi, pour vaincre une répugnance, affronter et dompter une « horreur tragique ».

Dans un très intéressant chapitre sur le « juste moral » (*Das sittlich Richtige*), M. Lipps accentue encore l'intellectualisme de son système. Tout son effort tend à établir l'analogie, disons l'identité, du jugement théorétique et du jugement pratique. Le juste et le vrai ont ce commun caractère d'être affirmés comme des valeurs indépendantes de nos dispositions passagères, de nos affections limitées. Le vrai est ce qui s'accorde avec toute expérience; le juste est ce qu'aucune expérience externe, aucun motif interne ne peut valablement contredire. Sans doute, la conscience morale ne condamne pas toujours le mal, mais nous n'avons pas davantage l'intuition immédiate du vrai. L'erreur morale, comme l'erreur logique, s'explique par l'imperfection de l'expérience. Mais supposons une conscience pourvue de tous les éléments de décision et jugeant les actes d'assez loin pour se dégager de tout coefficient personnel; pour cette conscience, il n'y aurait pas deux modes d'affirmation possible. Sans doute ces conditions d'absolu désintéressement sont irréelles; mais elles ne le sont pas moins pour le jugement théorétique; de part et d'autre, en tout cas, la forme idéale de l'affirmation est déterminée par l'acte de la raison appliqué à une donnée intégrale. Et, du même coup, se détermine le sens précis de la « valeur » des choses. Elle se mesure, non pas au désir momentané qu'excite en moi un aspect limité des choses, mais à la totalité des désirs qu'éveillerait la connaissance totale et objective de la chose. Elle est le désir réglé par la raison. L'expérience et la raison, en définitive, sont les sources uniques de la moralité, sans qu'il soit besoin de faire intervenir une conscience spéciale, arbitre original et indépendant de nos actes. Un monde de « faits objectifs » nous entoure, par rapport auquel les fins possibles de notre vouloir peuvent et doivent être déterminées d'une façon objective, puisque ces faits et leurs lois conditionnent la valeur pratique de ce vouloir (p. 126 sq., 157 sq.). « La conscience « n'est rien de plus que la possibilité de connaître les faits et de se « déterminer d'après eux. Elle est la faculté de se représenter les « faits dans toute leur essence et d'en reconnaître la valeur objec- « tive » (161).

Au contraire des deux ouvrages précédents, le livre de M. Lipps aborde un très grand nombre de problèmes pratiques : discipline,

valeur du travail, bienfaisance, propriété, servitude, question sexuelle, etc. C'est peut-être dans ces analyses que l'auteur déploie avec le plus de bonheur ses rares qualités de psychologue. Sa longue analyse de l'amour (p. 199-215) vaudrait la peine d'être étudiée de près. On y trouverait un excellent exemple du passage du fait au droit, qui est sa méthode propre. La pure théorie résout difficilement le problème de la supériorité de l'amour spirituel sur l'amour physique, ou celui du droit inégal de l'homme et de la femme à la satisfaction sexuelle. Mais en fait nous rencontrons couramment ces affirmations et il s'agit de savoir sur quelles raisons, plus ou moins conscientes, elles reposent. Or, dans tout le règne animal, l'instinct sexuel nous apparaît d'abord lié à l'instinct esthétique. L'amour va à l'être jeune et beau, dont l'extérieur trahit l'harmonie intérieure des fonctions, l'intensité de vie; mais, à son tour le rythme de la vie, est, à nos yeux, expressif d'un caractère moral : il traduit la personnalité; et, pour cette raison, l'admiration conduit à la sympathie dans ce qu'elle a de plus complet, de plus pénétrant. Si la sympathie s'exerce entre personnes de sexe, et, par suite, de tempérament différents, elle permet à chacune de réaliser la vie dans la plus parfaite plénitude : car il y a du féminin dans l'homme et du viril dans la femme, mais à l'état de tendance obscure et non satisfaite. L'amour réalise ce miracle de deux vies qui complètent leurs lacunes et s'achèvent sans se confondre. Et de là nous pouvons conclure pourquoi l'amour physique nous paraît médiocre : c'est qu'il est un amour incomplet qui contrarie, quand il empiète sur l'amour spirituel, la prise de possession intégrale de deux personnes l'une par l'autre, c'est qu'il appauvrit, par d'apparentes prodigalités, le développement essentiel de l'individu; et si des moralistes ont pu le déclarer mauvais en soi, c'est que, isolé des formes supérieures de la sympathie, il dénonce la médiocrité, souvent incurable, du caractère. Que si, d'autre part, nous condamnons plus sévèrement que l'homme la femme qui rompt, au profit des jouissances physiques, l'harmonie de sa vie, c'est qu'en fait elle devient, plus que l'homme, la chose de sa passion, et qu'il ne reste en elle rien de plus qu'une débauchée, tandis que l'homme joint souvent de viles passions à une certaine correction professionnelle ou même à un véritable goût des choses de l'art et à la probité en matière commerciale.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce dernier point. Mais nous ne pouvons entamer ici une discussion qui nous conduirait loin. Signalons

encore de belles pages sur le patriotisme (p. 192) que l'auteur ne sépare point de l'amour de l'humanité ; car il montre fort bien que ce qu'un citoyen doit aimer dans son pays est précisément ce qu'il doit aimer en tout autre et vouloir pour tout homme.

*
* *

On sait que beaucoup de médecins nourrissent contre la religion et la métaphysique une aversion en quelque sorte professionnelle. M. W. Stern, médecin berlinois, n'échappe pas à la règle ; il la pratique de façon un peu lourde. Dans l'introduction, très longue et très confuse, de son *Fondement critique de la morale comme science positive*, il s'évertue à démontrer le néant de toute recherche non expérimentale. Au reste, ce disciple d'Auguste Comte renvoie dos à dos matérialistes et spiritualistes. Avec de bonnes intentions et un louable souci d'exactitude, ce livre massif, indigeste, où aucune table des matières ne permet de se repérer, est, en somme, assez pauvre d'idées. L'auteur passe longuement en revue, avec une impitoyable minutie, les divers systèmes de morale et les juge de haut. En définitive, son propre système se réduit à ceci : l'instinct de conservation s'étend à toutes les manifestations de la vie, et l' « instinct moral » n'est autre que la tendance qui pousse l'homme à défendre contre tout amoindrissement la vie spirituelle qui se développe en lui parallèlement à la vie physique. Or il resterait à savoir si, avant de défendre, il ne faut pas conquérir et s'il ne convient pas de voir, dans la vie mentale, un progrès bien plutôt qu'une habitude conservatrice, et, dans la moralité, un effort vers le mieux plutôt qu'un simple processus défensif.

*
* *

La courte brochure de M. P. Barth est autrement suggestive. *Quels motifs y a-t-il d'agir moralement?* se demande le distingué professeur de Leipzig ; et la réponse qu'il présente à ses auditeurs, — car cette brochure reproduit une conférence publique —, est très simple de forme et d'idée. Ne nous demandons pas, dit M. Barth, quel est le souverain bien. En fait, la question n'a pas de valeur pratique. Chacun de nous sait assez à quelle forme de bonheur il tend. Ne cher-

chons pas même ce que nous avons à faire. Chacun, étant donné sa naissance, son éducation, son milieu, a une tâche qu'il n'est pas en peine de définir. Mais quels motifs avons-nous de remplir cette tâche et d'y dépenser le meilleur de nos forces? Voilà ce que chacun peut et doit savoir. Or il ne suffit pas d'invoquer la « voix de la conscience », la volonté divine ou les codes positifs. D'autres sentiments, plus intimes, plus personnels, sont les vrais ressorts de notre action : la pitié, d'abord; et par là il faut entendre non pas, comme le voulait Schopenhauer, le sentiment obscur d'une parenté métaphysique des êtres, mais l'instinct qui pousse des êtres sociables à se défendre en commun contre de communes misères ; c'est ensuite l'admiration du « sublime » (*Das Erhabene*), le respect de toute force, surtout de la force par excellence, de la personne, grande entre tous les êtres en ce qu' « elle se donne des fins qu'elle ne trouve pas dans la nature et affirme comme bon ce qui souvent contrarie le penchant naturel » (p. 8), grande aussi parce qu'elle accroît consciemment, de génération en génération, le trésor des conquêtes ancestrales.

Toutefois, la pitié et l'admiration seraient dépourvues de signification morale, s'il n'était possible de les reconnaître comme les instruments d'une loi supérieure qui dépasse l'individu. La question est donc de savoir si la pitié et l'admiration sont des sentiments conformes à la loi d'Évolution. Or c'est un « fait de la civilisation » que la cruauté impassible de l'homme primitif disparaît de nos mœurs et de nos lois pénales; et c'en est un autre que la force que nous admirons en l'homme est précisément celle que la loi évolutive de différenciation dégage et multiplie. L'homme, à travers l'histoire, multiplie ses modes d'agir. Car il n'agit pas seulement pour le présent, mais pour le lendemain, pour ses enfants, pour l'avenir lointain de sa race. Or tel est précisément l'un des caractères de l'homme moral: il est celui dont la pensée détermine l'avenir, celui « sur qui on peut compter », parce que la loi de sa conduite émane de sa propre volonté. Au moyen âge, les croyants se représentaient ainsi Dieu comme la justice immuable et Satan comme un Protée aux formes mobiles. Aujourd'hui encore, ce que nous respectons chez l'homme moral, c'est l'unité d'une conduite subordonnée à une loi autonome.

Enfin, la loi de différenciation transparaît jusque dans l'évolution des formes de la jouissance. Les joies spirituelles se multiplient, se diversifient et s'ajoutent aux plaisirs de la brute par une sorte d'épi-

genèse. Le progrès moral se ramène à la multiplication des joies de l'esprit, les plus durables, les plus fécondes, les plus parfaitement divisibles entre les membres du corps social. D'où il est aisé de conclure qu'à tout prendre le compte du bonheur se solde au profit de la bonne volonté; et la conférence de M. Barth conclut par les beaux vers du chœur des anges de *Faust :*

Wer immer strebend sich bemüht
Den können Wir erlösen.

*
* *

Nous aimerions, si cette *Revue* n'avait déjà longuement parlé de la première édition[1], à analyser ici le *Système de Morale* de M. Paulsen. Cinq éditions de ce livre ont été épuisées en onze ans. C'est dire si le public allemand a rendu justice à cette œuvre de solide bon sens, qui, à défaut d'autre originalité, a ce mérite d'être vraiment, comme son titre l'indique, un système, largement conçu, embrassant à la fois les principes et les applications. Les ouvrages que nous venons d'analyser laissaient de côté ou ne soulevaient qu'accidentellement les principaux problèmes pratiques. M. Paulsen a voulu donner au grand public un Traité intégral des devoirs humains, et l'on comprend que le grand public ait cherché, dans ce livre si clair et si attrayant, un véritable guide-opinion. C'est surtout la seconde partie, la théorie particulière des devoirs individuels et sociaux, qui s'est élargie d'additions plus ou moins considérables au cours des dernières éditions. Toutes les questions actuelles y sont abordées dans un esprit de généreuse clairvoyance : mariage libre, féminisme, droit de propriété, socialisme. M. Paulsen ne consacre pas moins de cent cinquante pages à la question sociale dont il attend la solution d'une protection limitée de l'État et de l'organisation libre du travail, de la production et de la consommation par les syndicats et les coopératives d'ouvriers.

1. Th. Ruyssen, Moralistes allemands contemporains, *Revue de Métaphysique*, année 1894.

*
* *

Nous ne retiendrons pas longtemps l'attention du lecteur sur les autres ouvrages dont on trouvera les titres en tête de cette étude. La plupart sont des brochures de courte étendue et de mince intérêt. M. K. Lühr, pasteur à Gotha, a sans doute fait preuve d'un louable désir d'équité dans sa dissertation sur la possibilité d'une morale irréligieuse en convenant qu'une morale indépendante peut suffire à la conduite de la vie et en soutenant simplement qu'elle risque de dégénérer en caprices de la volonté ou en égoïsme. Mais sa démonstration repose sur une critique du principe kantien de l'antinomie morale qui nous semble porter à faux; car il admet dès l'abord, sans les établir, les deux postulats que précisément Kant rejette avec la dernière énergie, à savoir que le devoir suppose un rapport entre deux volontés, dont l'une pose et l'autre accepte la loi, et que la raison ne peut formuler une loi universelle qu'autant qu'elle est reconnue comme principe transcendant et éternel. Kant avait eu bien soin de montrer que la reconnaissance du devoir comme loi divine, qui est proprement, d'après lui, l'acte religieux, est une libre démarche de la raison pratique, postérieure à l'affirmation de la loi elle-même. Un autre pasteur, M. Tombach, avec force anecdotes, souvenirs littéraires et deux naïfs schémas à l'appui, nous démontre l'identité de l'idéal moral de la raison avec la loi d'amour enseignée et vécue par le Christ. Et telle est aussi la conclusion de la brochure de M. Berthold Molden, dans laquelle nous relevons, d'ailleurs, une intéressante distinction des vertus *morales*, les seules dont l'opinion et la société exigent la pratique, et des vertus *éthiques*, d'effort illimité et d'abnégation, qui sont œuvres de liberté. Seules ces dernières répondent à la formule difficilement traduisible qui sert de titre à sa brochure, *Das Opfer für Höheres*. Et M. Molden insiste, avec une certaine force, sur cette idée que nul n'est tenu d'être un héros. Mais il est bien fâcheux que les moralistes allemands s'entendent si peu sur le sens qu'ils donnent aux mots *ethisch*, *Ethik*, et que M. Molden s'en serve pour désigner les formes les plus hautes et les plus idéales de la moralité, tandis que M. Lipps entend par les mêmes termes la moralité moyenne telle que l'expérience la constate.

*
* *

Trois des dernières brochures que nous avons sous les yeux ont ce commun caractère de se rattacher de plus ou moins près aux retentissants débats soulevés naguère en Allemagne par la loi Heinze. Si nous ne disons rien de l'opuscule du professeur de Théologie Nathusius sur *l'Immoralité depuis Louis XIV jusqu'à nos jours* ce n'est pas seulement parce qu'elle relève plutôt de l'histoire que de la morale : mais ce pamphlet partial, où les Français et les Juifs sont dénoncés d'un bout à l'autre comme responsables de la corruption des mœurs allemandes, ne mérite pas l'honneur d'une discussion. Il y aurait, au contraire, beaucoup à citer et quelques points à contester dans les articles de M. K. Jentsch, extrait de la courageuse revue *Die Zeit : Morale, justice, et police sexuelles.* Sur la fausse pruderie de nos conceptions mondaines, si indulgentes pour les escapades masculines, si dures envers la femme déchue, sur l'absurde et inutile barbarie des lois qui régissent la matière, aggravées par la maladresse et la brutalité des policiers et des juges, M. Jentsch écrit, avec faits à l'appui, des pages d'énergique ironie. Mais on peut craindre qu'il n'y ait beaucoup d'optimisme dans la confiance avec laquelle l'auteur affirme qu'à tout prendre les jeunes gens sont aujourd'hui, dans les grandes villes, trop occupés ou trop distraits pour faire à l'amour d'occasion beaucoup de place dans leur vie (p. 71). Croit-il bien sincèrement que l'illustration moderne n'est pas, plus qu'il y a cinquante ans, infestée de malpropretés où l'art a moins à voir que le mercantilisme? Ou faut-il croire que les étudiants et les illustrés viennois[1] valent mieux que les jeunes gens et les journaux de France? On voudrait, on n'ose y croire. Quant à l'Anonyme auquel la loi Heinze a inspiré cette brochure plus que médiocre : *Morale et liberté personnelles*, faut-il supposer qu'il n'a osé prendre devant le public la responsabilité de la thèse qu'il soutient, et qui ne tend à rien moins qu'à établir le droit de l'homme à user de la femme comme d'un instrument d'hygiène et de plaisir?

Écrits par des amateurs, ces opuscules n'offriraient pas grand intérêt philosophique s'ils ne témoignaient de l'intérêt croissant que prend aux questions morales, en Allemagne comme en France et

1. *Die Zeit* paraît à Vienne.

dans tous les pays civilisés, un cercle de lecteurs qui s'étend de plus en plus hors des Églises et des Universités. On pourrait en dire autant du court mais enthousiaste panégyrique de la Conférence de La Haye que nous lisons dans l'*Empire du Droit*, de M. P. Eder. Mais le *Rapport sur le mouvement éthique* de M. Fœrster, le très actif secrétaire de la *Ligue éthique*, est, à cet égard, plus significatif encore. Il nous apprend, pour ne parler que des pays de langue allemande, avec quel succès croissant les *Sociétés éthiques* poursuivent, en Allemagne, en Autriche et en Suisse, une œuvre de sécularisation morale analogue à celle de notre *Union pour l'action morale*. Outre la diffusion des conférences du soir et des séances de discussion, il signale la création dans les principaux centres de salles de lecture publiques analogues à celles que possèdent beaucoup de villes anglaises. Quelques sociétés ont entrepris même un enseignement moral spécial pour les enfants de leurs membres. Il serait vain, sans doute, d'attendre de la bonne volonté des Unions morales une prochaine et radicale amélioration des mœurs dans nos sociétés trop divisées déjà et trop ignorantes encore pour suivre l'impulsion d'un petit nombre de penseurs désintéressés. Mais il est bon que ces centres de culture morale indépendante continuent à vivre; il est bon que des consciences soucieuses de vie sincère et harmonieuse s'unissent pour méditer et discuter en commun les affirmations ou les doutes des penseurs solitaires. Car, si l'invention des idées est essentiellement individuelle, l'action, guidée par l'idée, est nécessairement collective; et l'action morale qui doit précéder toutes les autres n'est-elle pas l'éducation réciproque des bonnes volontés?

TH. RUYSSEN.

QUESTIONS PRATIQUES

LA CRISE DU LIBÉRALISME[1]

Nous reconnaissons tous qu'il existe aujourd'hui une crise du libéralisme. Qu'entendons-nous par là?

Ce n'est pas du libéralisme économique que nous voulons parler. La doctrine qui se formule ainsi : « Laissez faire, laissez passer, laissez les hommes s'écraser les uns les autres dans l'universelle concurrence » ne nous paraît plus traverser une crise; nous dirions plutôt qu'elle est morte et enterrée. Une petite escouade d'économistes, orthodoxes et impénitents, renforcée de deux ou trois naturalistes, défend encore son tombeau avec l'énergie du désespoir. Mais, en fait, aucun gouvernement, aucun parti n'oserait pousser l'optimisme ou le fatalisme au point de proclamer qu'il renonce, dans l'ordre économique, à toute espèce d'intervention. C'est sans doute que tout le monde s'est rendu compte, plus ou moins clairement, que cette concurrence entre individus égaux, postulée par la doctrine, n'a jamais été qu'un mythe. Jamais on n'a vu, sur le terrain économique, les individus lutter nus et livrés à leurs seules forces; toujours les uns sont entrés dans la lice avec le bouclier ou la lance, tandis que les autres n'avaient que leurs bras; ceux-là étaient d'ores

1. Extrait d'un recueil de conférences qui paraîtra en novembre à la librairie Cornély. Nous avons relu en préparant cette conférence (févr. 1902), dans les *Cahiers de la Quinzaine* et les *Pages libres*, les enquêtes et documents concernant la liberté de penser, et les discours prononcés à la Chambre pour ou contre la loi sur les associations, pour ou contre la liberté des professeurs.

et déjà « possédants » ; ceux-ci « non possédants ». Si l'on n'accepte pas que les uns soient, directement ou indirectement, exploités par les autres, si l'on souhaite qu'un peu plus d'équité s'introduise jusque dans les relations économiques, il faut bien admettre aussi que la collectivité organisée doit, d'une façon ou d'une autre, intervenir dans ces relations pour les surveiller, réglementer et humaniser. Sur la mesure et sur les meilleurs points d'application de cette pesée, les opinions aujourd'hui vivantes diffèrent grandement, sans doute; mais sur le principe on peut dire que l'accord est fait et la cause entendue. Dans l'ordre économique, le libéralisme absolu a vécu.

Mais en est-il de même dans l'ordre intellectuel? « Laissez parler, laissez penser, laissez les hommes s'éclairer les uns les autres par l'universelle discussion » : telle serait la formule du libéralisme intellectuel absolu. Il exige, pour tous les individus sans exception, le droit de tout dire sans restriction. Il interdit à la collectivité d'empêcher, d'une façon ou d'une autre, ses membres de parler, d'écrire et de se réunir, pour échanger ou propager leurs idées. Dans quelle mesure ce libéralisme-là est-il aujourd'hui vivant? Voilà ce que nous voulons rechercher.

*
* *

A considérer les déclarations de principes, les formules et les programmes, il semble qu'aucune doctrine ne soit plus en faveur auprès de nous.

Tous nos gouvernements ne proclament-ils pas à l'envi qu'ils veulent protéger également tous les citoyens sans distinction d'opinion? Et de même, ne voit-on pas tous nos partis rivaliser à qui défendra le mieux la liberté de penser? Les radicaux prétendent sans doute se consacrer tout spécialement à cette tâche. Mais aucun autre parti ne consentirait à leur en laisser le monopole. Le socialisme nous avertit que son État, absorbé par l'administration des choses, gouvernera les personnes aussi peu que possible. Il démontre qu'il n'est pas l'opposé, mais l'aboutissant logique de l'individualisme. D'après lui, les pensées individuelles seront d'autant plus sûrement émancipées que les propriétés auront été plus méthodiquement socialisées. Communauté des biens, individualité des personnes, voilà notre

devise, disent les communistes eux-mêmes. Chose plus remarquable, les partis les moins avancés ne veulent, sur ce terrain, se laisser devancer par personne.

C'est ainsi que le parti « clérical » prétend à son tour défendre la liberté de penser. Et à vrai dire, celui-là possède, dans son passé, des souvenirs un peu gênants. Il fut un temps — qui n'est pas bien loin — où les grands chefs de ce parti déclaraient prendre le Syllabus pour drapeau. Mais aujourd'hui on met ce drapeau dans sa poche et on accuse ses adversaires de « tuer tous les jours les immortels principes ». Il n'est pas jusqu'à l'antisémitisme qui hésite à heurter ces principes de front. Parmi les souscripteurs éloquents dont ses journaux recueillent l'obole et les pensées, s'il en est qui écrivent ingénûment : « Un qui excuse l'Inquisition », d'autres protestent : « Un qui crie : Vive la liberté pour tout le monde ». On ne dit pas qu'il faut bouter les Juifs hors de France parce qu'ils ne sont pas de notre religion, mais parce qu'ils ne sont pas de notre race. A l'exemple de son frère aîné, l'antiprotestantisme se garde de reprocher aux protestants leur confession, mais leur « race inassimilable ». Tant il est vrai que tout le monde a peur d'avoir l'air d'attenter au libéralisme intellectuel. Ceux-là mêmes qui sans doute lui donneraient le plus volontiers un coup de couteau, se croient obligés de lui accorder respectueusement un coup de chapeau.

Tout le monde a donc ce libéralisme à la bouche, mais combien l'ont dans le cœur? Un pessimiste répondra : « Personne ». Ce serait excessif. Nous avons tous rencontré de ces hommes singuliers chez qui le sentiment libéral est passé à l'état d'instinct, d'autant plus âpres à défendre les droits de leur voisin, que leur voisin est plus éloigné de leurs opinions. Bien plus, nous avons tous éprouvé peut-être, à de certaines heures privilégiées, la douceur de ce sentiment. C'est parfois un plaisir, d'un genre et d'un prix tout particulier, de causer le plus posément, le plus aimablement du monde avec un homme que nous savons être un adversaire irréductible, à l'opposé, à « l'antipode » de nos idées. On se dit alors, *in petto* : « Il y a trois cents ans, tu m'aurais sans doute envoyé au bûcher; il y a cent ans, je t'aurais peut-être envoyé à l'échafaud. Les temps sont bien changés! » On mesure ainsi et on admire, en soi-même, le progrès de l'humanité. De là une impression complexe et qui ne manque pas de charme.

Mais les gens qui goûtent et recherchent un pareil plaisir, sont-ils

nombreux? Deviennent-ils, surtout, de plus en plus nombreux? Le sentiment libéral est-il en hausse dans l'esprit public? C'est ce qu'on ne saurait soutenir sans paradoxe. Pour peu qu'on examine seulement, non plus les principes et les formules répétées, mais les lois ou les mesures réclamées par les différentes opinions, on s'apercevra vite qu'il n'est personne qui n'ait au moins une liberté à brider, ou à museler. Les uns veulent qu'on expulse les moines, comme les autres, les anarchistes. Celui-ci demande à grands cris qu'on fasse taire les professeurs nationalistes, comme celui-là, les professeurs socialistes. Et sans doute tous ceux qui ont ainsi une liberté à attaquer, ont aussi le plus souvent une liberté à défendre. Ils peuvent soutenir, en ce sens, qu'ils restent partisans de la liberté. Mais être partisan de la liberté pour les uns, non pour les autres, est-ce vraiment rester partisan de la liberté? Reconnaître qu'elle est bonne pour certains, non pour tout le monde, bonne pour Pierre, non pour Paul, n'est-ce pas avouer qu'elle n'est pas bonne en soi?

En fait, si l'on n'aime pas encore à avouer publiquement cette conséquence, beaucoup de gens, dans l'intimité, l'accordent sans plus de façons. Si vous vous inquiétez devant eux de l'avenir du libéralisme, il vous font doucement entendre que le libéralisme est une coquetterie surannée. Le principe a pu être très utile pour aider le peuple à briser le carcan des traditions autoritaires; mais maintenant que le peuple est son maître, que sa tâche est de « s'organiser », et non plus seulement de s'émanciper, une liberté de penser sans freins et sans limites serait plutôt une gêne. Elle rendrait la vie impossible à la société nouvelle.

Serait-il donc vrai? Le libéralisme intellectuel devrait-il suivre la destinée du libéralisme économique? Faudrait-il le reconduire aujourd'hui, couronné de fleurs, aux portes de la République, comme incompatible avec les nécessités de l'organisation sociale? La question mérite une réflexion patiente. Faisons donc remonter notre réflexion jusqu'aux conditions d'existence des sociétés : et nous reconnaîtrons peut-être qu'en effet une société professant et pratiquant un libéralisme intellectuel absolu serait chose beaucoup moins normale et beaucoup plus paradoxale qu'il me le semble au premier abord.

*
* *

Que faut-il pour qu'une société vive, et pour que les individus, par suite, puissent jouir des bienfaits de la vie en société? — Une certaine dose d'unité, sans laquelle les individus ne sauraient former un corps. — Et que suppose cette unité à son tour? Un minimum de ressemblance, d'obéissance et de concentration.

Il est certain, en effet, que des relations sociales ne peuvent se greffer que sur un certain nombre de ressemblances. Si deux individus diffèrent au point de n'avoir aucune idée, aucune tendance, aucune habitude communes, il ne saurait y avoir entre eux de contrat, de commerce, de conversation même. Le plus souvent, dans la vie courante, nous baignons au milieu des similitudes de toutes sortes; et c'est pourquoi nous n'apprécions pas, nous ne percevons pas nettement leur utilité. Mais qu'elles viennent à disparaître une à une, et la vie sociale devient de plus en plus malaisée. A la limite elle périrait par l'absence d'unanimité comme la vie animale par l'absence d'oxygène.

Mais il ne suffit pas, pour qu'ils constituent une société, que les individus se ressemblent; encore faut-il qu'ils acceptent, d'un aveu commun, de se plier à un certain ordre, qu'ils tiennent également un certain nombre de choses pour défendues, qu'ils obéissent, en un mot, à une loi. Quelque forme que la règle revête, qu'elle soit écrite ou non écrite, gravée dans les codes ou seulement dans les esprits, il n'y a pas de société qui dure sans une règle respectée. Si les ressemblances constituent l'âme, le respect de la loi constitue le squelette d'une société.

Il importe enfin à son unité qu'elle n'ait, pourrait-on dire, qu'un système nerveux. Il lui faut, pour organiser ses mouvements, un centre unique. Si les individus qui la composent, se laissent coordonner autour de centres différents, s'ils reconnaissent des pouvoirs antagonistes, s'il se forme, en un mot, des États dans l'État, alors la société risque d'être tiraillée, disloquée, scindée. — Et c'est pourquoi nous disions qu'à la ressemblance et à l'obéissance, la concentration devait s'ajouter, pour la réalisation parfaite de l'unité sociale.

Mais si telles sont bien les conditions d'existence des sociétés, qui

ne voit que cela devient, en effet, une gageure pour elles, que de se plier aux exigences extrêmes du libéralisme intellectuel? Si l'idéal libéral était réalisé, si chaque individu pensait par lui-même et se constituait des idées personnelles, ne serait-ce pas la ruine de cette unanimité qui permet seule aux individus de s'entendre et de s'entr'aider? Chacun pensant par soi, c'est bientôt chacun vivant chez soi. Toute action commune devient impossible où l'individualisme intellectuel triomphe; c'est Babel qui recommence. — Dira-t-on que ce danger est illusoire, parce qu'en fait peu d'individus ont la force de penser par eux-mêmes et de se constituer des idées personnelles? que la plupart se laisseront toujours volontiers endoctriner, enrôler, enrégimenter, et qu'ainsi le nombre des idées qui se partageront la société sera toujours très petit? Un danger non moins grave apparaît alors. On peut craindre en effet, non plus que la société s'émiette et retourne en poussière, mais qu'elle se scinde et se disloque en deux ou trois blocs irréductibles. Ce n'est plus seulement dans son unanimité, c'est dans sa concentration qu'elle serait atteinte. — Enfin — chose plus grave encore, — cette quantité d'obéissance indispensable à toute vie sociale, la société ne risquerait-elle pas de la laisser perdre en laissant tout dire? Là où les opinions les plus « subversives » ont aussi libre cours que les autres, comment la loi serait-elle longtemps respectée? La parole est l'avant-coureur en même temps que l'éclaireur de l'acte. Des citoyens jouissant d'une liberté illimitée passeront vite de la critique à la violation de l'ordre social. Et ainsi, en accordant cette liberté, la société donne des armes terribles contre elle-même. La liberté est le bélier qui ébranle ses lois — ou le pilon qui la réduit en miettes — ou la hache qui la découpe en tronçons. De toutes manières, qu'elle efface les ressemblances, encourage la désobéissance ou contrarie la concentration, la liberté mine l'unité nécessaire à la vie sociale.

*
* *

Mais qui ne sent l'exagération des conclusions auxquelles cette déduction nous conduit? Descendons, dira-t-on, de la région des principes à la réalité sociale. Ouvrons seulement les yeux sur le siècle. Nous constaterons aisément que l'arbre du libéralisme est bien loin

d'y avoir porté ses fruits empoisonnés. Après comme avant sa naissance, les membres de notre société continuent d'être très suffisamment concentrés, assimilés et dociles.

La parole, disiez-vous, est l'avant-coureur de l'acte, et ainsi la doctrine subversive risque de traîner derrière elle une foule turbulente d'actes illégaux. En fait, entre la parole et l'acte, il y a heureusement une distance respectable, et que les plus audacieux hésitent à franchir d'un bond. Même lorsque leurs critiques sont tournées directement contre l'ordre social, leur conduite reste dans l'ordre. Et qui sait si le plus sûr moyen d'obtenir le plus grand respect pour la loi n'est pas d'accorder le plus grand respect à la pensée? La liberté de tout dire est une soupape de sûreté, qui permet à l'énergie révolutionnaire de s'évaporer en parole. Et c'est pourquoi il nous semble entendre la société dire familièrement aux plus exaltés de ses membres : « Parle toujours, tu ne m'émeus guère : car je sais bien que tu paieras tes impôts et que tu feras ton service. Organisée comme je l'ai été par un travail séculaire, je puis laisser monter les protestations individuelles; la grande voix de la loi domine leur tumulte ».

Craignez-vous que ce conformisme ne reste tout extérieur, et que, par la pratique de l'absolue liberté de penser, chaque individu tirant de son côté et suivant son rêve, le ciment de la communauté ne se désagrège de plus en plus? Mais c'est mal connaître les conditions et les limites sociales de l'activité intellectuelle. En fait, dans un même groupe, les divergences doctrinales, religieuses, métaphysiques ou même politiques, n'empêchent pas les esprits de converger vers une même science ou plutôt vers un même sentiment du bien et du mal. On diffère sur les principes qui justifient ce sentiment, ou sur les mesures qu'il conviendrait de prendre pour réaliser ses exigences. Mais, dans un même cercle et à un même moment de la civilisation, des idées analogues sur ce qui est désirable et sur ce qui est juste, une même « table des valeurs », planent, plus ou moins nettes, devant à peu près tous les yeux. C'est pourquoi laissons les enfants d'une même société tendre à tous les vents la voile de leur pensée; alors même qu'elles s'élancent l'une contre l'autre, toutes ces barques sont dérivées et emportées par le même courant.

Que si vous craignez par-dessus tout, non plus la dissolution, mais la déconcentration sociale, la conversion et l'enrégimentation de grandes masses qui formeraient des États dans l'État, comptez

alors sur la résistance que ces individus, aidés précisément par l'esprit du siècle, opposeraient les uns aux autres. Au nom même de l'égalité que nous avons proclamée, la majorité refusera de se laisser endoctriner. Chacun n'aura de confiance qu'en son propre jugement, personne ne voudra comme on dit « abdiquer sa jugeotte ». C'est pourquoi il sera de plus en plus difficile de discipliner des foules et de les faire marcher, comme un seul homme, à la parole d'un maître. Laissons donc les citoyens se grouper à leur guise ; leurs groupements, où ils porteront les habitudes et les exigences de la liberté et de l'égalité, ne sauraient être qu'instables et flottants, incapables en un mot de troubler durablement l'unité de l'État.

Ainsi, sur tous les points, il apparaît que nous rêvions des périls illusoires. En reprenant pied sur la terre, nous constatons que le libéralisme n'ébranle nullement les conditions d'existence de nos sociétés : leurs formes, leurs traditions, leurs tendances sont là pour limiter ses écarts et l'empêcher de nuire. En abandonnant tout à nos libres discussions, la société ressemble à un père qui ouvrirait à ses enfants la grande salle de la maison de famille en leur disant : « Courez, dansez, battez-vous ici à votre aise ; la maison ne craint rien, elle a été bâtie par vos aïeux, de main de maître ». De la maison commune notre société peut dire aussi qu'elle ne craint rien, s'il est vrai qu'elle repose sur ces trois piliers, lentement dressés par notre histoire ; la ressemblance, l'obéissance et la concentration.

Ainsi, nous paraît-il, raisonnent inconsciemment ceux qui défendent, envers et contre tous, la cause du libéralisme. S'ils tiennent qu'il ne faut poser aucune borne à la liberté des pensées individuelles, c'est qu'ils escomptent la résistance de l'unité sociale, arc-boutée à tant de forces séculaires. Au fond du libéralisme absolu, il y a un acte de confiance dans la puissance de l'organisation historique. Si l'on s'incline sans difficulté devant le principe abstrait d'une liberté sans limites c'est qu'on se fie, pour lui faire contrepoids, à la conspiration des circonstances, à la pesée du fait, à la force des choses. Cette confiance secrète est l'oreiller du libéralisme.

*
* *

C'est sur cette confiance que s'endormaient, il y a quelques années, beaucoup de libéraux.

Mais n'est-ce pas précisément un des résultats de l'histoire de ces dernières années que d'avoir ébranlé ce qui semblait inébranlable? Au pied des trois colonnes sur lesquelles repose l'unité sociale, les plus optimistes n'ont-ils pas perçu certaines secousses inattendues et révélatrices? Ainsi s'expliquerait la crise où nous nous débattons aujourd'hui.

La première secousse fut ressentie, il y a quelque temps déjà, lors des attentats anarchistes. Il fallut bien convenir alors qu'entre la parole et l'acte les distances ne sont pas toujours gardées. Il y a des doctrines qui éprouvent le besoin de compléter, « par le fait », leur propagande; elles ne se contentent pas de prêcher seulement, mais elles pratiquent systématiquement la violation des lois; elles ne craignent pas de tuer pour convaincre. Dès lors, puisqu'il y a des paroles qui tuent, n'est-il pas juste d'assimiler la parole à l'action? N'est-il pas nécessaire d'arrêter la flèche avant qu'elle ait frappé, et au moment même où on la lance? La réflexion s'imposait aux plus libéraux, et ainsi l'esprit public était préparé à accepter la reconstitution de délits d'opinion, la restriction, sur certains points au moins, des libertés de la parole et de la presse.

Il faut d'ailleurs le reconnaître, de cette réflexion, ce ne sont pas seulement les doctrines anarchistes qui sont responsables, mais bien, d'une façon plus générale, les mœurs de notre presse. Qu'on analyse les procédés qu'emploient, de plus en plus fréquemment, des journaux de plus en plus nombreux, et l'on devra convenir que la liberté dont ils usent n'a que peu de rapports avec ce qu'on honorait, jadis, sous le nom de liberté de penser, car ce n'est guère à la pensée qu'ils s'adressent. On dirait qu'ils n'essaient plus de convaincre leurs lecteurs par des procédés logiques, mais bien plutôt, afin de les mieux lancer sur l'ennemi, de les hypnotiser par des procédés mécaniques — en répétant chaque jour, sans prendre la peine de les démontrer, les mêmes affirmations. De plus en plus, on écrit à coups de poing; et l'article rentre aisément sous la catégorie des voies de fait. Quand ils rompaient des lances en l'honneur de la

liberté de la presse, les vieux libéraux se la représentaient dans leur rêve comme on ne sait quelle figure olympienne, au front large et lourd de pensée; ils n'avaient pas prévu qu'elle deviendrait l'alcoolique échevelée que nous connaissons tous, qui parcourt en hurlant les trottoirs de nos rues, incapable de raisonner et ne sachant plus que vomir l'injure. Ce progrès remarquable de la brutalité et de la grossièreté ne pouvait que desservir, dans l'opinion commune, la cause du libéralisme.

Une autre secousse, plus rapprochée, devait d'ailleurs rendre bien des esprits inquiets sur la solidité de la communion spirituelle nécessaire à notre vie sociale. « Peu importe, disions-nous, les divergences doctrinales qui séparent les individus! Toutes les théories, dans un même temps et dans un même pays, ne ramènent-elles pas à peu près aux mêmes sentiments? Mais lorsque le grand cas de conscience qu'escomptait Tolstoï s'est posé pour la France, quand « l'Affaire » a obligé la nation à réfléchir sur les principes mêmes de la conduite, on s'est aperçu que ces divergences doctrinales avaient plus de poids qu'on ne croyait. Bien des différences qu'on tenait pour désormais émoussées, — comme les différences de religions, — se sont traduites en antagonismes pratiques. N'a-t-on pas vu, remarquait M. Lavisse, les deux confessions qui se disputèrent naguère les âmes, se séparer nettement sur l'affaire en litige et — presque sans exceptions — entraîner d'un même mouvement tous leurs fidèles l'une à droite et l'autre à gauche? Ainsi, bien des oppositions « philosophiques » qui semblaient devoir rester, dorénavant, théoriques et superficielles, se révélaient comme singulièrement profondes : aux éclairs de la tempête, il apparaissait que des gens qui semblaient voisins étaient séparés en réalité par des abîmes; il apparaissait que ceux qui ne pouvaient s'entendre sur tel point particulier ne s'entendaient déjà plus, en réalité, presque sur aucun point. Ils n'avaient plus la même façon de comprendre les rapports de l'autorité avec l'esprit critique, de la tradition nationale avec la justice, de la raison d'État ou de l'esprit de corps avec le droit individuel. Toute leur conception de la vie les opposait radicalement, les dressait, les jetait les uns contre les autres. Et, dès lors, toute vie sociale ne devait plus être entre eux qu'un déchirement perpétuel. C'est alors que beaucoup se demandèrent s'il n'y aurait pas lieu en effet de travailler, — fût-ce au prix de quelques sacrifices demandés à la liberté, — à « refaire l'unité morale de la France ».

Une troisième secousse se faisait d'ailleurs sentir, plus inquiétante encore, portant, non plus seulement sur la colonne de l'obéissance ou des ressemblances, mais sur celle de la concentration. Et sur ce point, à vrai dire, c'est tout le long du siècle que les ébranlements s'étaient répétés, comme pour rappeler à notre pays que si son histoire l'a fait en un sens le plus unifié et le plus centralisé de tous, elle l'expose aussi, plus que tout autre, par un certain côté, à la division intime et à la dislocation.

Imaginez, en effet, que, parmi les sociétés qui s'étendent sur un territoire, il s'en trouve qui fassent profession de confisquer préalablement la liberté des individus qu'elles englobent. Imaginez qu'elles cherchent leur inspiration profonde hors du siècle, leur direction suprême hors du pays, et considèrent en conséquence tout libéralisme intellectuel comme une hérésie abominable. Imaginez encore que l'esprit dont ces sociétés sont les héritières ait jadis régné en maître absolu sur les âmes, qu'il ne puisse prendre son parti d'être dépossédé de ce gouvernement, et travaille par tous les moyens à le reconquérir. Par le but poursuivi et les méthodes employées, de pareilles sociétés ne seraient-elles pas, pour un État moderne, de dangereuses locataires, bien faites, suivant l'expression de Mirabeau, « pour rompre l'unité de ses principes et l'équilibre de ses forces »? et le plus libéral oserait-il les laisser croître et multiplier chez lui en toute liberté?

Or beaucoup de gens pensent que l'hypothèse que nous venons de former, bien loin d'être un rêve en l'air, correspond exactement à la réalité historique. Ils nous rappellent qu'on voit croître chaque jour le nombre et le pouvoir des milices que le catholicisme a su discipliner pour servir son idéal séculaire; comment il dresse ainsi, au milieu de la société laïque, une sorte de mur vivant où s'arrête l'universelle discussion, où toute idée nouvelle se heurte et retombe sans force; comment enfin, supprimant la liberté intellectuelle de ses soldats, il continue de menacer, au nom de l'autorité que l'Église tient de Dieu, toute liberté intellectuelle. « Voulez-vous, ajoutent-ils, mesurer à quel point ce besoin de domination est tenace et vivace, relisez seulement le procès des Pères Assomptionnistes : suivez-les essayant d'enrégimenter assez de « caractères pliables » pour constituer dans toute la France, suivant leurs propres expressions, « un service complet, une administration à côté de l'adminis- « tration, une mairie et une justice de paix à côté de la mairie et de

« la justice de paix ordinaires », aboutissant ainsi (ce sont eux qui parlent encore) à un groupement presque formidable de forces, agissant comme sous l'impulsion d'une seule pensée. » De pareilles révélations ne vous feront-elles pas réfléchir en vous prouvant, avec toute la clarté désirable, que les adversaires de la liberté poursuivent leur œuvre, changeant seulement leur procédé? Ce n'est plus la vague furieuse heurtant de front les murailles, mais la pluie obstinée les pénétrant goutte à goutte. C'est la méthode de l'infiltration substituée à la méthode de l'assaut. Mais celle-là n'est-elle pas encore plus dangereuse que celle-ci? Des infiltrations de ce genre élargissent peu à peu les fissures, désagrègent les ciments, ébranlent les fondements mêmes : un beau matin, peut-être, la maison se trouvera à terre, et la liberté sous ses ruines. Et il sera trop tard alors pour la défendre.

Le problème devient plus compliqué et plus troublant encore pour qui est attentif non plus seulement aux conséquences de la liberté d'association, mais aux conséquences de la liberté de l'enseignement. Il n'y a pas lieu, disions-nous, de protéger les hommes contre les doctrines; chacun d'eux a le pouvoir en même temps que le droit de discuter ce qu'on veut lui faire croire; la majorité ne se laissera donc pas endoctriner sans résistance. Mais ce qui est vrai de l'homme est-il vrai encore de l'enfant? Cette capacité de résistance que nous escomptions, l'individu ne la possède pas sans doute dès ses premières années! Un jeune cerveau est au contraire malléable à merci, prêt à recevoir docilement toutes les empreintes qu'on voudra lui imposer. Dès lors la société peut-elle légitimement laisser n'importe qui enseigner n'importe quoi? En particulier, permettra-t-elle à ces associations spéciales dont nous parlions de pétrir l'esprit de l'enfant suivant leur idéal? N'est-il pas à craindre qu'elles ne lui fournissent pas toutes les vérités auxquelles il a droit? Ne seront-elles pas comme instinctivement portées à lui voiler les conséquences naturelles d'un certain nombre de faits historiques, ou de lois scientifiques, qui pourraient les gêner dans leurs traditions? Seront-elles surtout bien préparées et bien disposées à lui donner, — envers et contre elles-mêmes, contre leur passé, contre leur avenir, — ces habitudes de réflexion personnelle et de libre examen sans lesquelles la liberté de penser n'est qu'une forme vide?

Il faut remarquer d'ailleurs qu'en pareille matière la société n'a pas seulement à redouter l'unanimité *sui generis* de ces associa-

tions enseignantes, mais aussi bien l'excentricité des individus. La méthode anarchique n'apparaîtrait pas comme moins illégitime ici que la méthode autoritaire. Qui soutiendrait que les professeurs de l'État ont le droit de modeler à leur guise, et sans autre règle que leur caprice, le cerveau des enfants que la société leur confie? Et s'il s'en trouvait parmi eux qui fissent profession de prêcher la désobéissance à la loi, de froisser, de blesser systématiquement la conscience sociale dans les sentiments les plus universellement respectés et jusque dans l'instinct de la conservation nationale, pourrait-on les laisser investis de l'autorité pédagogique?

Telles sont les diverses questions qui se sont posées toutes ensemble devant les diverses fractions de l'opinion. Et c'est à cause de ces questions qu'on a accepté ou demandé, de côtés différents, tant de mesures destinées à restreindre ou à surveiller les différentes libertés — liberté de la presse, liberté d'association, liberté de l'enseignement, liberté des professeurs. On s'est en un mot aperçu que les forces de résistance sur lesquelles la société comptait instinctivement pour parer aux dangers du libéralisme — obéissance, ressemblance, concentration — commençaient à céder les unes et les autres. L'unité sociale est menacée dans ses conditions d'existence. Les trois garde-fous se descellent. Il faut donc les renforcer ou les remplacer. Tel est le sentiment dominant, plus ou moins clairement aperçu, qui nous explique et nous fait apparaître comme naturelle la crise actuelle du libéralisme.

*
* *

Est-ce à dire que les diverses mesures « antilibérales » qu'on nous propose aujourd'hui doivent nous apparaître d'ores et déjà comme justifiées, et qu'il faille céder, sans résistance, à la poussée du sentiment dont nous venons d'expliquer la formation?

Plus le sentiment est violent, plus notre réflexion doit être sur ses gardes. Plus il importe, avant que nous prenions parti, que nous pesions tout ce que peuvent opposer, aux mesures dont on espère tant, les libéraux irréductibles.

Et d'abord, pour commencer par celles qui semblent le plus indispensables, on pourra soutenir que c'est déjà un danger de refuser la liberté commune aux doctrines « subversives » et destructives de

l'ordre social. « Comme si, a déclaré un homme d'État, contre l'ordre social il pouvait y avoir une liberté! » Aphorisme redoutable, les plus modérés en ont fait la remarque, et grâce auquel un gouvernement peut justifier tout l'arbitraire du monde. Il n'est pas de doctrine, il n'est pas d'association qui ne puisse être accusée d'attenter, directement ou indirectement, à l'ordre établi. Seules, a-t-on dit, des sociétés comme celle qui se consacre à la protection des éléphants échapperaient sûrement au grief : encore pourrait-on leur reprocher, peut-être, de nous exposer à des embarras diplomatiques. Là où l'autorité jauge les opinions, là où on lui permet, directement ou indirectement, de les estimer compatibles ou incompatibles avec l'ordre, tolérables ou insupportables, la liberté est malade. Si la façon dont quelques-uns usent aujourd'hui de leur droit de tout dire nous choque et nous effraie, rappelons-nous seulement la façon dont les gouvernements usent d'ordinaire de leur droit de tout surveiller. Nous comprendrons alors que la « licence » est peut-être une sauvegarde de la liberté véritable, comme la révolte est une condition du progrès, et qu'enfin l'histoire a inscrit jusqu'ici, au compte de l'autorité, singulièrement plus d'excès qu'au compte de la liberté.

En fait, continuera-t-on, sans chercher si haut dans les siècles, vous avez pu voir à quel usage, de notre temps même, les gouvernements emploient les armes qu'on met à leur disposition. Sans aller jusqu'à dire que les lois gagnées il y a quelques années sur le libéralisme, au moment de la terreur anarchiste, furent des « lois scélérates », il semble bien — plus d'une enquête récente l'a révélé — que ces lois couvrirent nombre de mesures arbitraires et autorisèrent, pour toute une catégorie de suspects, un régime de petites persécutions sans analogue : l'expérience a de quoi faire réfléchir ceux-là mêmes qui étaient le plus disposés à accepter une reconstitution des délits d'opinion et une restriction des libertés de la presse.

Les lois dirigées contre certaines associations ne seraient peut-être pas moins dangereuses.

Il est certain que la formation d'États dans l'État est un péril de mort auquel il faut parer. En ce sens on a eu raison d'armer nos gouvernements, représentants de la société laïque, contre ces groupements religieux dont l'organisation spéciale est une menace perpétuelle pour la liberté de tous. Mais d'autre part n'est-ce pas un

péril aussi et une menace perpétuelle pour la liberté de tous qu'un gouvernement trop fort et trop bien armé contre les « sociétés particulières »? Nos plus grands théoriciens de la politique, de Benjamin Constant à Tocqueville, nous l'ont rappelé : là où il ne se rencontre plus, en face du pouvoir central, qu'une poussière d'individus, la voie est libre pour le despotisme. Un état hypertrophié devant une masse inorganisée d'individus, c'est, disait plus récemment M. Durkheim, une véritable monstruosité sociologique. Un organisme aussi singulièrement constitué ne semble plus capable d'aucun progrès.

Et que ceux-là prennent aisément leur parti d'une situation pareille qui pensent intimement qu'en effet il n'y a plus de progrès social à réaliser, passe encore! Mais pour ceux qui attendent et réclament une rénovation profonde de la société, et en particulier une réorganisation complète de la vie économique, comment ne sont-ils pas effrayés de tout ce qui tend à arrêter l'essor et à limiter le développement des associations? Pour assurer cette réorganisation complète, ce n'est pas sur l'administration de l'État que l'on compte — la besogne, nous dit-on avec raison, est trop complexe pour sa bureaucratie — mais bien sur la fédération de sociétés puissantes, possédantes et disciplinantes. N'est-il pas imprudent dès lors d'augmenter, vis-à-vis de toutes les sociétés quelles qu'elles soient, la puissance de l'État?

En ce sens il a pu sembler que, dans le débat sur les associations, les socialistes français écoutaient les passions du moment plus que les intérêts de leur propre parti. Comment n'ont-ils pas vu, a-t-on dit, que la plupart des arguments qu'ils lançaient dans le débat pouvaient quelque jour leur retomber sur la tête? Combien l'attitude des socialistes belges semblait plus logique — à la fois plus courageuse et plus prudente — lorsque Vandervelde s'écriait : « Les formes sociales qui ne sauront pas s'adapter aux besoins de l'avenir disparaîtront d'elles-mêmes : nous n'avons pas peur du Sacré-Cœur quand nous pouvons élever une Maison du Peuple, où l'on enseigne la bonne parole socialiste »!

Et nous savons bien ce que les socialistes français répondraient : « Entre eux et nous, entre les milices catholiques et les milices socialistes, la partie n'est pas égale. Nous ne pouvons lutter, suivant l'expression de Gambetta, à part égale d'ombre et de soleil. Ils ont une avance de dix-huit siècles. Leur chêne obscurcit tout le

territoire et en accapare tous les sucs nourriciers; il faut qu'il soit abattu pour que notre bouleau puisse grandir ». Prenez garde seulement, si votre arbre grandit en effet, qu'on ne retourne contre lui l'arme forgée par vous-mêmes, et que le parti qui aura frappé par la cognée ne périsse par la cognée. Souvent ainsi, quand on voit les partis avancés réclamer contre la liberté de leurs adversaires l'aide et la main-forte de l'État, on ne peut s'empêcher de se demander s'ils ne compromettent pas leur propre destinée; en se précipitant pour murer le passé dans son tombeau, peut-être vont-ils écraser l'avenir dans son berceau?

C'est ainsi qu'ils cèdent peut-être à une illusion dangereuse, ceux qui comptent restaurer l'unité morale de la France par la mainmise de l'État sur l'enseignement. Non qu'il faille s'incliner sans doute avec un respect superstitieux devant ce qu'on appelle la liberté du père de famille ou la liberté du professeur; il paraîtra légitime que l'une et l'autre soient limitées par le droit de l'enfant et le droit de la société. Celui qui enseigne doit toujours avoir présent à l'esprit ce double droit : il doit chercher en conséquence « ce qui unit et non ce qui divise », et imposer à son caprice personnel le souci de l'idéal commun. Mais n'est-il pas prudent de laisser à ceux qu'on aura investis de la « magistrature pédagogique », soumis d'ailleurs autant qu'on voudra à un contrôle professionnel, la raison de se définir à eux-mêmes, en leur âme et conscience, l'idéal social? Pour peu que vous alliez confiier le soin d'en préciser les traits à la grosse et rude main de l'État, vous risquez d'obtenir des résultats tout contraires à ceux qui nous paraissaient désirables, vous remettez l'unité sociale à la merci des fluctuations de la politique proprement dite.

Or, de tant de discussions fameuses sur le monopole et la liberté de l'enseignement, ce qui se dégage de plus clair, c'est que plusieurs des réformes proposées tendent à placer les éducateurs dans la main des hommes politiques. Des groupements politiques n'ont-ils pas déclaré déjà qu'ils attendaient avec impatience le jour où les établissements de l'État seraient délivrés du souci de la concurrence, afin de pouvoir « imposer leurs réformes »? N'est-il pas à craindre, ce jour-là, que les mêmes qui n'auront plus à se préoccuper de la surveillance de l'opinion ne fassent bon marché aussi de l'indépendance des professeurs? N'est-il pas à craindre qu'ils ne formulent, pour les imposer en effet avec une autorité jalouse, leurs dogmes spéciaux?

D'une manière plus générale, n'est-il pas chimérique d'attendre de l'État, c'est-à-dire d'un gouvernement, c'est-à-dire d'un parti au pouvoir la reconstitution de notre unité morale? Autant l'unité spontanée, l'union par la liberté est féconde, autant l'unité contrainte, l'union par l'autorité est stérile et comme maudite. Demander à l'État de refaire l'unité des âmes, de force s'il le faut, c'est remettre à l'État la mitre et la crosse, c'est le transformer en Église. C'est aider sans doute à la restauration d'un cléricalisme nouveau, qui parlerait au nom de la raison, de la science et de la liberté, mais qui ne serait peut-être ni moins dogmatique ni moins intolérant que l'ancien.

Sur tous les points donc, qu'il s'agisse du régime de l'enseignement, des associations ou de la presse, on pourrait trouver de bonnes raisons pour nous démontrer que le libéralisme reste, malgré tout, au milieu même de tant de secousses inquiétantes pour l'unité sociale, la moins dangereuse des politiques. Et ainsi, ballottés de gauche à droite et de droite à gauche, après avoir eu peur de la liberté, nous recommencerions à avoir peur de l'autorité.

*
* *

Pour décider impartialement, « objectivement », entre les thèses que nous avons opposées de la sorte, il faudrait sans doute une longue étude, à la fois historique et philosophique, qui nous permettrait et de descendre dans le détail des circonstances et de remonter jusqu'aux principes les plus généraux de la politique. Honneur à celui qui ne reculera pas devant cette tâche! Celle que nous nous étions assignée, bien qu'elle ne nous ait conduit à aucune conclusion définitive, n'aura peut-être pas été inutile, si nous avons réussi à rappeler qu'il y a en effet de part et d'autre, pour et contre les différentes mesures discutées aujourd'hui à propos des diverses libertés, un certain nombre d'arguments également sérieux. Car, en des matières aussi brûlantes, nous n'avons que trop de tendances à croire que ceux qui ne sont pas de notre avis n'obéissent qu'à des passions aveugles. D'être pertinemment convaincus qu'ils peuvent se réclamer de raisons valables, cela nous rendrait peut-être plus calmes, plus justes, plus raisonnables dans la discussion. Si une conviction pareille se répandait dans l'esprit public, peut-être comme

l'huile filée sur les vagues, apaiserait-elle un moment la tempête! Il n'est que temps, en tous cas, que nous travaillions, par ce moyen ou par un autre, à baisser le ton et à hausser le niveau de la discussion dans notre pays, si nous voulons qu'il conserve — ou qu'il conquière — les mœurs d'un pays libre.

C. Bouglé.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imprimerie Paul BRODARD.

LE SENTIMENT D'OBLIGATION MORALE

On ne peut se rendre compte du rôle de ce sentiment dans la vie morale qu'à la condition de comprendre que l'honnête homme est essentiellement *raisonnable*, et en quel sens il l'est. Sans doute pour traiter à fond cette question, il faudrait de longs développements : nous y consacrons un volume qui paraîtra prochainement sous le titre de l'*Expérience morale*. Cependant les indications qui suivent suffiront peut-être à définir la raison morale dans la mesure où cela est nécessaire pour bien entendre le *sentiment du devoir*.

I

L'honnête homme apparaît d'abord comme désintéressé. Mais cette caractéristique est insuffisante, fausse même parfois. Il peut être moral de songer à soi, il y a des sacrifices absurdes, immoraux. Mais égoïste ou désintéressée, il ne suffit pas que l'action soit telle ou telle pour être morale. Celui qui agit moralement sans le savoir est un *innocent*. Ce qui caractérise un honnête homme c'est de vouloir quelque chose plus que tout au monde et de savoir qu'il le veut.

En d'autres termes, l'honnête homme établit entre ses désirs, ses habitudes, ses actes un certain ordre, une hiérarchie. Toutes les fois qu'il veut agir ou dans le moment où il agit — car il y a peut-être dans la vie des cas singuliers; ce dont nous ne pouvons décider encore — il préfère telle action à telle autre, il place dans sa pensée telle action avant telle autre. En langage philosophique cela peut s'exprimer en disant que ses désirs, ses habitudes, ses actes, lui apparaissent dans un certain ordre idéal, *a priori*. On peut dire que l'homme moral sent en lui une double poussée intérieure, une double *vis a tergo* antérieure à l'émotion, à tout *donné*, quel qu'il soit, en d'autres termes que son action est en quelque sorte deux fois *a priori*.

La loi morale est une règle imposée à ses désirs, ses tendances, ses habitudes. L'honnête homme est un *actif*. Or qu'est-ce qu'une tendance, un désir, une habitude? C'est une possibilité indéfinie d'images allant vers l'action. C'est donc une sorte de loi de développement. Celui qui agit — même sans penser —, explicite en quelque sorte une formule *a priori*. Et de plus l'honnête homme établit entre ses différentes tendances une hiérarchie, affirme comme devant être un certain ordre de ces *a priori naturels*. Agir moralement c'est donc s'élever de deux degrés au-dessus de l'expérience : naturellement, rationnellement. L'émotion morale n'est qu'un signe de cette double action.

On peut caractériser la conscience d'une société comme celle d'un individu. L'idéal moral d'une société se définit par ce qu'elle veut *avant tout*. Veut-elle avant tout que certains droits individuels soient respectés et ne consent-elle à vivre qu'à ce prix? Ou veut-elle avant tout sa stabilité, sa conservation matérielle, la paix sans trouble la paix morte? Dans le premier cas, elle supposera l'accusé innocent, lui assurera toutes les garanties de défense, ne se résignera à le flétrir irrémédiablement qu'à la dernière extrémité, cherchera, s'il est condamné, à approprier la peine à la nature du criminel, à l'*individualiser*, lui offrira tous les moyens de réhabilitation. Si au contraire la société est préoccupée avant tout de salut social, elle supposera l'accusé coupable, elle usera de tous les moyens pour établir son crime, tremblant de laisser échapper un coupable plus que de condamner un innocent. Selon l'un ou l'autre parti pris, toute la législation change.

Mais notre définition n'est pas suffisante encore. Car en somme certains coquins le sont résolument, délibérément : ils ont fait leur choix, ils ont leur parti pris sur la vie. Ce qui caractérise l'honnête homme c'est de se placer pour savoir ce qu'en somme il veut faire dans une attitude impartiale, impersonnelle. Il juge en sa propre cause, comme en celle d'autrui. Cela s'appelle être raisonnable.

Un honnête homme pense donc *a priori* et rationnellement sa vie, ou chaque action de sa vie[1]. En ce sens, la pensée morale possède tous les caractères généraux et formels d'une pensée quelconque. Un

1. Il est bien entendu que quand nous parlons des désirs, des actes, etc., de l'honnête homme nous n'entendons pas que ces actes, ces désirs soient purement individuels. Ils peuvent être sociaux, impersonnels. Mais ses désirs, quel qu'en soit le contenu, ne s'imposent pas à l'honnête homme comme tels. *Il les juge,*

honnête homme est sincère, sérieux, impartial, uniquement occupé de distinguer le vrai du faux dans l'ordre de vérité qui le concerne.

Mais un honnête homme ne réfléchit pas sa vie comme un philosophe. Il ne la contemple pas une fois *vécue*. La pensée morale est une pensée pratique qui tend à se réaliser, qui veut se réaliser, toute tournée vers l'action. Elle se dégage des cas particuliers, des problèmes que pose la vie, au fur et à mesure de la vie. On juge un homme sur ses actes, non sur ses doctrines explicites. C'est pourquoi on dit qu'une vie est un *enseignement*. Cela ne veut pas dire qu'une morale ne soit et ne doive être — dans une mesure à déterminer — un système, ni même qu'il ne soit utile et nécessaire d'exprimer ce système en formules verbales. Mais les théories livresques ou verbales — si elles n'expriment pas des théories vécues ou si elles n'ont été vérifiées au contact de la vie par des hommes d'action — sont de vaines idéologies. Il y a des croyances cérébrales qui n'ont en quelque sorte pas l'intention d'aboutir à l'acte, théories d'imaginatifs ou d'agités, théories livresques qui s'évaporent en mots. Un honnête homme ne pense pas par mots mais par émotions ou par images d'actions. Son langage, c'est sa vie, et sa vie se développe comme une formule. Tolstoï a profondément analysé ce mode de pensée *substantielle*. Ce caractère de la pensée pratique qui est de se traduire en actes est une des raisons pour lesquelles on ne la reconnaît pas toujours pour une pensée. Mais le savant, l'artiste, eux aussi, ont leur langue propre et manient mal le langage commun, quoiqu'ils soient l'un et l'autre à leur façon des penseurs. L'artiste pense par images visuelles, par gestes, par sons, le mathématicien par équations, le physicien par expériences.

L'honnête homme ne se borne pas à déterminer la fin idéale de ses actes. Puisqu'il cherche la règle de la vie, il ne peut se désintéresser des *moyens de vivre*. Le héros, l'ascète lui-même, tiennent compte du possible. L'honnête homme est aussi un *homme d'action*, et si nous tenons compte de son intention dans le jugement que nous portons sur la conduite de l'agent moral, nous préférons certainement un honnête homme intelligent, qui sait ce qu'il veut et ce qu'il peut, à un imbécile bien intentionné.

c'est-à-dire qu'il déclare, après une enquête dont l'analyse même de la croyance morale doit révéler la nature et l'étendue, qu'en définitive il veut ceci ou cela. Nous ne pouvons pour plus amples explications sur cette question que renvoyer à notre prochain ouvrage.

Nous n'avons pas fait mention du sentiment du devoir dans la définition que nous venons de donner de l'honnête homme. C'est qu'en effet on a exagéré l'importance morale du sentiment de l'obligation. L'état de conscience complexe désigné ainsi est un moment nécessaire, il n'est pas le tout de la vie morale. Nous allons essayer d'en fixer exactement par une analyse psychologique le rôle et la signification.

La pensée pratique, la raison appliquée au désir et aux actes peut, comme toute pensée, se présenter sous la forme d'une spontanéité. L'homme se confond alors avec sa pensée. Il est cette pensée. Lors même que l'esprit a un objet il peut l'absorber, se l'assimiler au point qu'il se l'oppose juste assez pour le penser, s'en distinguant par suite à peine. Mais il n'en va pas toujours, il en va rarement ainsi. La spontanéité intellectuelle peut être entravée par la passion, par exemple, ou par les choses qui ne se prêtent pas aux formes qu'elle veut leur imposer. Alors il y a heurt, souffrance, connaissance distincte par la pensée d'autre chose qu'elle-même, en même temps que réflexion de la pensée sur soi, conscience de soi. Or, du moment que cette réflexion s'est produite, la spontanéité ne se suffit plus. Il faut que la *volonté rationnelle ou réfléchie* — nous dirons d'un mot la *volonté* — fasse franchir à la spontanéité rationnelle l'obstacle douloureux.

Qu'est-ce que la *volonté*? La pensée réfléchie s'apparaît à la fois comme contrainte et comme libre. Elle s'apparaît d'une part comme capable de faire aboutir ou avorter la spontanéité intellectuelle, comme libre. Elle s'appelle alors *volonté*. Vouloir c'est affirmer qu'on peut quelque chose par cette affirmation même. Elle affirme d'autre part la nécessité d'agir de telle ou telle façon, et elle éprouve comme une pression de la spontanéité rationnelle. La pensée réfléchie c'est la volonté affirmant à la fois qu'elle est contrainte par la spontanéité rationnelle et qu'elle peut dans certaines conditions et jusqu'à un certain point résister à cette contrainte.

Enfin, selon que la volonté agit ou non conformément à cette contrainte rationnelle, selon qu'elle lui résiste ou lui obéit, il se produit une tristesse ou au contraire un sentiment de paix bien

connu. On peut donc distinguer dans tout acte de morale réfléchi : 1° une spontanéité rationnelle pratique, la pensée de quelque chose *à faire*, pensée qui peut être plus ou moins certaine — possible, probable ou nécessaire, affectée de tel ou tel signe modal — mais toujours spontanée, non libre; 2° cette même pensée, mais réfléchie, consciente d'elle-même, qui se pose à la fois comme libre et comme pressée par la spontanéité rationnelle; 3° des sentiments divers, signes de ces différentes opérations. C'est tout cet ensemble de relations complexes entre la volonté et la spontanéité rationnelle, à savoir la pression sentie de la spontanéité sur la volonté, la conscience que cette volonté a d'elle-même, comme capable d'aider ou d'entraver cette spontanéité, les sentiments divers de plaisir ou de peine qui résultent de la résistance ou de l'obéissance de la volonté à la spontanéité rationnelle — c'est tout cet ensemble que l'on a pu traduire avec une approximation suffisante par la métaphore sociale de l'obligation ou de la contrainte.

On peut admettre avec Bain que l'expérience des contraintes légales a pu influer sur le sentiment proprement moral de l'obligation. Mais il paraît difficile de méconnaître la vérité de l'analyse psychologique que nous avons sommairement esquissée [1]. Les différentes formes de conscience que nous avons énumérées seraient-elles exactement ce qu'elles sont si des influences sociales ne les avaient modifiées, si elles s'étaient développées en un homme isolé, n'ayant d'autre société que l'univers? Cela est peu probable. Mais on peut dire aussi que ces relations sociales recouvrent des relations psychologiques dont on peut dire qu'elles n'ont pas changé, qu'elles ont été seulement plus ou moins clairement aperçues aux différents moments de l'histoire. Car les relations sociales elles-mêmes apparaissent à l'homme comme raisonnables, s'imposent à lui avec le même caractère de rationalité que les lois mêmes de la nature. Certaines coercitions ont toujours passé pour légitimes, d'autres pour illégitimes, et l'on pourrait dire que si nous avons transporté aux relations purement psychologiques de la raison et de la sensibilité des métaphores empruntées à l'ordre social, nous avons aussi interprété les oppositions sociales à la lumière des oppositions psychologiques — ou ontologiques fondées sur les oppositions psy-

1. On reconnaîtra dans cette analyse les traits essentiels de cette psychologie de la pensée rationnelle que sous des formes diverses Kant, Fichte, Maine de Biran ont contribué à fonder.

chologiques. Si l'homme a transporté aux puissances mystérieuses des choses le respect que lui inspiraient les puissances humaines, il est sûr d'autre part que certaines puissances humaines, celles du sorcier, du prêtre, du roi, ont dû leur prestige à ce qu'elles semblaient être dans la confidence des choses. C'est l'ordre naturel qui sanctifiait alors l'ordre social. Toujours donc l'homme a tenté de relier les sentiments sociaux à ceux qu'il éprouvait en face de la nature du milieu cosmique, et ainsi plus ou moins vaguement à faire participer de la force de la raison en général la raison sociale.

Il y a donc lieu de croire que, fût-il isolé de ses semblables, l'homme éprouverait, si le développement naturel de sa pensée était entravé, quelques sentiments analogues à celui que nous appelons, nous, êtres façonnés par des siècles d'hérédité sociale, le sentiment d'obligation. C'est pourquoi le savant, l'artiste, éprouvent ce sentiment, lorsqu'ils ont besoin de soutenir par un effort l'inspiration rebelle. Les artistes modernes semblent le reconnaître : ils ont rompu sur ce point avec les pratiques ou plutôt avec les formules romantiques. Ils se posent comme des travailleurs, des hommes de labeur, de volonté, par suite, de devoir, — dans leur ordre. Un homme ne compte dans un métier quelconque que s'il a le sentiment d'une fonction, d'une tâche. Il y a des artistes probes, il y a des savants sans conscience scientifique.

On oublie trop que ce que nous appelons ordinairement la morale n'en est qu'une partie. On entend dans le langage usuel par *morale* l'ensemble des règles qui concernent les hommes dans leurs relations avec leurs semblables ou les règles de morale individuelle qui ont un retentissement social. Mais la morale embrasse toutes les formes de pensée en tant que la pensée est pratique, c'est-à-dire tendance à être, tendance à l'action. Elle hiérarchise toutes nos tendances, les spéculatives comme les autres. L'homme est en relation non pas seulement avec l'homme mais avec l'ordre universel par la science, la philosophie, et aussi par l'art : car l'artiste lui-même, en ce sens qu'il se fait de ses impressions un spectacle désintéressé, pense impersonnellement. Le domaine de la morale s'étend aussi loin que celui de la pensée, et avec elle le domaine du *devoir*.

Bien plus, et par là même, le sentiment d'obligation apparaît non comme un état de conscience exceptionnel, comme une crise dans la vie, mais comme une forme que revêt naturellement dans son évolution — on pourrait presque dire — un état de conscience

quelconque. Car la raison, c'est la faculté d'intégrer, d'achever. Cette forme s'applique à toute matière du moment qu'elle est *répétée* ou du moment qu'elle est *isolée*. Le rationnel, c'est l'idée du toujours ou du jamais, du partout, du nulle part, de l'intégration du temps et de l'espace, de l'intégration de quoi que ce soit. Et nous avons une tendance à achever toute chose, à faire de chaque chose un absolu. Il suffit pour qu'un sentiment soit rationalisé qu'il occupe tout le champ de la conscience, qu'aucun autre ne s'y oppose, ou encore qu'il soit habituel. Pour l'homme sans culture morale qui n'a pas fait d'enquête sur sa conscience les coutumes sont des principes. Tout ce qui est socialement organisé prend dès lors la forme d'un devoir, les habitudes sociales les plus basses, celles des brigands, des prostituées. Toute profession a son code. Il n'est pas de désir, de sentiment qui ne puisse se transformer en devoir s'il domine dans la conscience. Le snob considère comme un devoir la promenade qu'il fait chaque jour à la même heure, dans la même allée du Bois. Il parle de cela, de ses obligations mondaines avec le sérieux d'un ministre. Ce qui différencie les hommes, c'est moins qu'ils manquent de morale mais que leur morale est localisée et qu'ils l'ont adoptée sans enquête préalable. Le sentiment d'obligation est donc un sentiment normal, mêlé à toute la vie psychologique. Le sentiment du devoir naît avec la réflexion. Nier le devoir, ce serait nier la réflexion, prétendre que l'homme est toujours à l'état de spontanéité pure, de nature.

On peut dire plus. Le devoir n'est pas seulement un moment normal, c'est un moment *nécessaire* de toute vie morale. Un homme qui n'est pas capable à son heure de réfléchir, de suppléer par l'effort réfléchi aux défaillances de la pensée spontanée n'est pas, dans son ordre, un honnête homme. En ce sens, le sentiment du devoir est bien le signe caractéristique, la condition nécessaire de la moralité. C'est donc une erreur d'en revenir purement et simplement avec M. Brochard à la morale des anciens. Kant a noté justement un moment de la vie morale, un moment de la vie de la pensée, et même de la vie tout entière. Car il n'est pas un sentiment qui pour l'homme adulte ne puisse par l'habitude ou l'isolement se transformer en pensée, par suite en devoir.

III

Mais cela ne veut pas dire que le sentiment du devoir soit le tout de la vie, qu'on ne puisse être honnête qu'à la condition d'en avoir continuellement le sentiment en quelque sorte aigu. L'erreur de Kant a été, après avoir dégagé ce moment de la vie morale, d'en faire le tout de cette vie. Nous croyons en ce sens avec M. Brochard à la nécessité d'une réaction contre la morale kantienne. Le seul moyen de connaître une force de la nature c'est de l'isoler, et à ce titre l'abstraction est aussi légitime en morale que dans les sciences expérimentales. Mais ce qui sert à définir une chose, le *cas type* n'est pas le plus commun. C'est bien au contraire le plus rare. Kant a isolé le sentiment de l'obligation, sous sa forme la plus âpre, dans ces moments où il s'oppose violemment à la vie. Sur ce point comme sur tant d'autres il a fait œuvre de logicien, d'analyste. Il n'a pas étudié l'idée dans ses relations mouvantes avec les choses. Il faut reprendre pour l'assouplir la psychologie du devoir comme celle de l'*a priori* kantien.

Si l'on replace le sentiment du devoir dans l'ensemble des sentiments humains, on s'aperçoit qu'il doit *sous-tendre* en quelque sorte la vie, sans la remplir. L'esprit s'avance d'abord comme dans un rêve avant de prendre une claire conscience de lui-même; puis il se connaît, il trouve sa formule, il est encore inspiré mais il domine son inspiration; l'inspiration et la réflexion s'unissent en lui, celle-ci suivant ou sollicitant celle-là, selon le cas. L'inspiration est alors dans le même rapport avec la réflexion que la nature extérieure avec le savant qui la pense. Le savant obéit à la nature, mais il la soumet aussi à ses formules, il l'observe mais il l'interroge. C'est la période de la maîtrise de soi, de la création féconde. Cette période est suivie d'une troisième où la pensée réfléchie, la volonté subsiste seule, où manque l'inspiration. C'est l'âge du procédé, l'âge des préfaces. La vie n'est faite ni de pensées ou de sentiments spontanés ni de réflexions ou d'obligations pures. Elle consiste en une spontanéité aidée, achevée par la réflexion. Le sentiment du devoir, qui naît avec la réflexion, soutient le sentiment impuissant. Il remplit dans la vie morale les vides de la passion, de l'exaltation.

Cela est vrai de *toute* la conduite humaine. Le sentiment du

devoir pas plus que l'inspiration ne caractérisent exclusivement tel mode de pensée ou d'action. La moyenne des hommes, à qui ce mode de penser est peu familier, imagine les penseurs abstraits dans cette attitude d'effort continu, nécessaire à leur médiocrité pour se hausser aux mathématiques pures ou à la métaphysique. Sans doute on peut dire que la pensée abstraite ou métaphysique est réfléchie et même au second degré en ce sens qu'elle pense des pensées. Mais en elle-même elle peut être aussi spontanée que la pensée la plus élémentaire. Un Spinoza vivait sans doute sa pensée comme un artiste. Aussi un philosophe original est-il en général peu critique, et il faut s'en rapporter pour le comprendre plus à sa pensée qu'à l'idée qu'il s'en fait quand il s'oppose à autrui. Inversement un homme d'action médite ses actions, en sait les pourquoi, les comment, tient ses passions en mains. La pensée spéculative n'est pas plus réfléchie par essence que la pensée pratique n'est spontanée. L'inspiration et la réflexion se retrouvent à tous les étages de la pensée.

On voit par suite que l'homme le plus moral n'est pas nécessairement celui chez qui le sentiment du *devoir* est le plus vif. Un inventeur — et nous entendons par là non celui qui apporte une idée nouvelle, mais celui qui pense vraiment son idée, qui ne l'imite ni ne l'emprunte — est souvent dans un état proche de l'inspiration pure. Il se peut dès lors que tel grand honnête homme n'ait jamais connu le sentiment du devoir ou ne l'ait connu que mêlé, fondu avec l'inspiration morale. L'attitude disgracieuse de l'*homo-duplex* est celle souvent d'âmes sans sève, inquiètes, vivant dans le perpétuel tremblement, la peur du péché, incapables de chutes, mais aussi de ces relèvements qui vous portent bien au delà du point où l'on tomba. Si les premiers philosophes grecs ont méconnu ce moment de la réflexion et de l'obligation douloureuses, ils devaient peut-être cette heureuse ignorance à la *fraîche nouvelleté* d'une pensée jeune et féconde. La place du devoir dans la vie varie avec les difficultés de la pensée, de l'action morale, les différents types moraux.

Il ne faut pas dès lors hypnotiser en quelque sorte sur le sentiment d'obligation la conscience des hommes. Il ne faut le présenter que comme une crise nécessaire : on peut pour les actions morales ordinaires se contenter de faire appel à la raison sans plus, c'est-à-dire à la conscience de nos préférences idéales, sans mettre l'accent sur le caractère douloureux de l'effort moral. Pour une conscience moyennement honnête les préceptes de la morale quotidienne, ne

pas voler, ne pas tuer, etc., éveillent à peine ou n'éveillent pas distinctement le sentiment d'obligation. Comme la crise du devoir se produit à propos des pensées morales que l'homme soutient difficilement et que les pensées les plus difficiles sont pour le commun des hommes les pensées systématiques, il convient de n'éveiller l'attention sur le sentiment d'obligation qu'à propos des actions *qui sont des fins par elles-mêmes et auxquelles toutes les autres sont subordonnées*. En ce sens la notion du devoir peut servir, comme moment caractéristique de la pensée rationnelle, à distinguer les actions qui ne nous intéressent plus que comme moyens en vue de fins désirables en elles-mêmes, c'est-à-dire en vue de fins morales *en soi*, et ces fins morales en soi. Il faut replacer le sentiment du devoir dans le cours général de la vie, mêler les appels à la nature et à la volonté au devoir. L'éducation de l'enfant doit se régler sur ces principes. Les actions à propos desquelles il convient d'éveiller le sentiment du devoir sont rares pour l'enfant comme pour l'homme. Pour l'enfant ce sont, par exemple, celles qui dans sa conscience éveillent héréditairement la honte, une répugnance immédiate. Ce point de vue est opposé à celui de la pédagogie encore en partie piétiste. Le devoir, au sens kantien du mot, posé comme transcendant est une nouvelle forme d'entité.

IV

On résoudra comme la précédente la question connexe de la valeur et de l'usage possible du plaisir et de la peine comme signes de la moralité. La croyance morale est en elle-même indifférente à toute émotion, plaisir ou peine. Sans doute, en traitant la croyance morale comme une pensée ou un système de pensées à priori, on n'exclut pas par là cette science de la vie individuelle ou sociale qui peut se définir un calcul des plaisirs ou des intérêts. La morale est la science des fins, la science de ce que l'on veut invinciblement, la science de l'ordre idéal de la vie. Elle est donc une partie seulement de la science pratique, de la science générale de la vie, mais elle en est la partie dominante, régulatrice. Elle ne méconnaît pas qu'un individu, une société puissent légitimement chercher leur intérêt, mais elle seule peut déterminer à quelles conditions. Elle subordonne la recherche des plaisirs, des intérêts, à celle des fins idéales. L'honnête

homme ne se pose donc pas la question du plaisir et de la peine, ou il est décidé, le cas échéant, à ne pas se la poser. Il peut parfois — pour s'encourager par cette contemplation à des luttes nouvelles — se donner le spectacle des plus purs moments de sa vie. Mais même ce plaisir de choix n'est pas son but. Le géomètre cherche la vérité géométrique, il ne se demande pas si la géométrie le récompensera de ses peines ou si elle contribue à promouvoir sa vie, ou celle de l'espèce. L'artiste ou le savant ne font pas le calcul de leurs plaisirs, ils agissent, ils *travaillent*. L'honnête homme est un homme d'action comme tout penseur. L'honnête homme veut avant tout la vérité, non la vie.

Une croyance dès lors ne compte pas si elle est uniquement inspirée par l'amour, la colère, la haine, etc. A ce point de vue les conditions de la certitude, morale ne sont pas autres que celles d'une certitude quelle qu'elle soit. On n'est pas un savant si on n'est capable de sang-froid. Une croyance est suspecte dont les partisans sont ordinairement dans un état d'excitation qui exclut la possession de soi.

Si la science morale ne se préoccupe pas de nos émotions, cependant la capacité pour la souffrance est, en un sens, le signe d'une vie morale. Il y a peu de chance pour qu'une doctrine raisonnable soit acceptée de tous dès l'abord en morale pas plus qu'ailleurs, qu'elle soit la vérité même, la vérité *vraie*. Car la volonté, l'effort sont douloureux et celui de la pensée plus que tout autre; notre tendance naturelle est de vivre notre vie sans la penser. Par suite, la souffrance, la mort restent les grands témoignages d'une croyance vivante. Il n'y a pas de foi vraie qui n'ait eu ses apôtres, ses martyrs.

Pour la même raison on peut dire que le désintéressement est un signe ordinaire de la moralité. Sans doute on peut se dévouer aux autres par intérêt personnel. Il y a des défenseurs de causes très générales qui s'y attachent par paresse ou lâcheté, par la peur des devoirs précis, limités. Il est vrai d'autre part qu'on excuse, que l'on justifie même l'égoïsme intellectuel des génies. On irait jusqu'à avouer que leur situation hors de l'humanité leur crée des devoirs hors de l'humanité. On peut prétendre que même le commun des hommes doit en certains cas ne songer qu'à lui, rien qu'à lui. Mais tout homme sincère reconnaîtra que ces devoirs sont rares. Si nous pouvons être égoïstes avec désintéressement et décider impersonnellement en notre faveur, cela est plus difficile. Les dispositions égoïstes sont plus communes et plus fortes que les altruistes, et ris-

quent davantage de nous aveugler sur la vérité. La vie d'un homme peut être plus importante que celle de tout un peuple, dit quelque part Descartes. Cela est en effet possible. Un chef d'armée, un chef d'État doivent ménager leur vie. A tout homme dans telle situation ses amis pourront conseiller de ne pas s'exposer[1]. Sans doute. Mais qu'on attende au moins que les autres vous disent cela. On a un intérêt trop visible à se le dire soi-même. Il faut donc se méfier de nos jugements moraux quand ils concernent ou nous-même ou ceux que nous aimons. Ainsi l'indifférence, ou la souffrance, semblent être les signes presque infaillibles de la moralité.

*
* *

Il serait cependant absurde de ne tenir pour morales que les actions indifférentes ou douloureuses pour la sensibilité rebelle. Le sacrifice, la douleur n'ont pas de valeur en soi. Il est des hommes dont l'activité rationnelle se développe en émotions joyeuses. Il importe peu si ces émotions expriment des pensées. Le signe d'une croyance forte est aussi bien la joie qui naît de son développement naturel que la capacité de résister et de souffrir. Χαίρειν οἷς δεῖ, telle est la marque de l'honnête homme. Il en est au contraire dont l'activité s'exprime en images et en actes indifférents. Il est possible que ceux-là aient plus de chances de s'élever à la vérité. Ce n'est pas une raison cependant pour identifier le calme et la raison. La sottise, la lâcheté consciente ou inconsciente ont des allures parfois sages, méthodiques. Il y a au contraire de saintes colères et les *haines vigoureuses* ont toujours été la marque des *âmes vertueuses*. Ne prenons pas le signe pour la chose signifiée. Quel que soit le tempérament d'un homme, du moment que vous pouvez rattacher ses actes à une pensée, au moins à une intention, à un parti pris de penser, il est honnête ou veut l'être. Que Flaubert ait peiné sur son œuvre, que V. Hugo ait enfanté dans la joie, cela ne fait leur œuvre ni plus ni moins belle. Une pensée morale se caractérise *en elle-même* comme toute autre pensée. Les hommes étant en général plus occupés de leurs passions et de leurs relations avec les hommes que de pensées spéculatives, il est à vrai dire essentiel de connaître le tempérament psychologique ou même physiologique de quiconque

1. Hominis liberi virtus æque magna cernitur in declinandis quam in superandis periculis. (Spinoza, *Eth.* P. IV, prop. LXIX).

juge des choses morales. Mais cela n'est utile que comme un moyen de s'assurer de l'impartialité du *témoin*. On peut seulement dire que l'homme n'étant pas naturellement raisonnable, il y a lieu de croire qu'une expérience morale qui s'harmonise trop bien avec les intérêts d'un individu ou d'une classe est en général mal faite. Le sentiment du devoir, la capacité de souffrir, de se désintéresser, peuvent servir à désigner extérieurement une vie morale. Ils ne la constituent pas.

V

Une conclusion importante résulte de ce qui précède. Il y a une science rationnelle de la conduite, et par suite une valeur objective des actes indépendante du sentiment que nous avons d'y être plus ou moins strictement obligés. Cette idée que nous aurons occasion de développer dans l'ouvrage annoncé plus haut et que nous justifierons là plus complètement peut déjà se déduire des analyses que nous venons d'esquisser. Plaçons-nous pour le montrer au double point de vue de l'*idéal* que poursuit l'honnête homme et de ses *moyens d'action* : de l'idéal d'abord. Mon sentiment du devoir peut continuer à s'attacher à des croyances morales que je tiens désormais pour fausses. Le sentiment de rationalité pratique, qui me révèle la vérité morale, est aussi indépendant que peut l'être le sentiment de rationalité théorique, par lequel je reconnais une vérité scientifique, de l'effort que je fais pour la découvrir. C'est une tendance naturelle à l'homme qui élève spontanément tous ses sentiments à l'absolu de mesurer la valeur des choses à la peine qu'il se donne pour les conquérir : c'est pourquoi on prise si haut les qualités que l'on n'a pas. Nous risquons à cause de cela de mesurer la valeur morale de nos actions à l'intensité du sentiment du devoir. Les puritains, les piétistes sont plus préoccupés de l'obligation que de la vérité morale. Il s'agit de savoir non *ce que je dois* mais *ce que je veux* en définitive plus que tout au monde, quand je me place dans une attitude impersonnelle. Une conscience morale n'aboutit pas à la formule : *je dois faire ceci*, mais à la formule : *ceci est à faire*. L'honnête homme se sert du sentiment de l'obligation, de la souffrance comme de signes — parmi bien d'autres — du seul sentiment qui nous fixe : le sentiment de rationalité pratique. Le sentiment du devoir ne me révèle pas nécessairement l'idéal moral; me révèle-t-il davantage ma puissance?

La souffrance, l'effort, le sentiment du devoir me révéleront sans doute ce que *je peux* plus que ce que *je veux*. J'ai par ma conscience le sentiment de ma puissance ou de mon impuissance. Mais ce sentiment n'est qu'un élément d'appréciation très faillible, et à confronter avec d'autres. Je connais ma puissance par mes actes passés ou inconscients, par ce que les autres pensent de moi, par ce que je sais en général de la nature humaine, au moins autant que par le témoignage de ma conscience. Juger de ma force morale par ma conscience, serait faire comme le médecin qui utiliserait pour son diagnostic uniquement la douleur du malade.

On pourrait étendre les mêmes conclusions à ce qu'on appelle les sentiments moraux, sentiments de respect, de mépris, etc., qu'on appellerait mieux des jugements accompagnés de sentiments concernant la moralité de l'agent moral. Les consciences modernes semblent attacher à l'intention morale comme telle une valeur particulière. Mais quoi qu'on pense de cette conception, les jugements relatifs à la valeur de l'acte doivent être profondément distingués des jugements relatifs à la valeur de l'agent. D'une façon générale on peut dire qu'il faut distinguer la science générale des fins rationnelles, la science de la vérité et de l'action morales de la science des croyances relatives à l'agent moral, croyance au devoir, à la liberté, sentiments moraux, etc. La science morale objective utilise toutes ces données subjectives. Mais elle se sert de bien d'autres moyens encore pour aboutir au critère moral ultime, à la conscience impersonnelle de nos préférences idéales.

F. Rauh.

LE HASARD CHEZ ARISTOTE & CHEZ COURNOT

Il est très dangereux, dans l'histoire des idées, de faire des rapprochements précis entre des penseurs que sépare un intervalle trop considérable, c'est là une vérité dont tout le monde est convaincu; mais il est plus dangereux peut-être d'exagérer les dissemblances au point de méconnaître ce qu'il y a de permanent dans la constitution même de l'esprit humain. Nous voudrions montrer, à propos du hasard et de quelques préoccupations dont il semble inséparable, qu'Aristote n'est pas fort éloigné de Cournot, bien que l'un soit un savant contemporain, l'autre le représentant le mieux qualifié de la pensée ancienne.

*
* *

Aristote vient d'énumérer (*Physique*, B, 3) la série des causes dont la recherche est le but de la science. Cette liste est-elle complète? Ne met-on pas d'ordinaire le hasard et le spontané (ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον) au nombre des causes? Qu'est-ce que cela signifie? Quelques-uns diront qu'un pareil langage témoigne uniquement notre ignorance de la cause. Ainsi je vais au marché et j'y rencontre une personne que je ne m'attendais pas à y voir; on l'expliquera par le hasard, sans remarquer que la cause de cette rencontre a été ma volonté d'aller au marché... Tout le monde sait cela, répond Aristote; personne n'ignore que tout a une cause, ce qui n'empêche pas que tout le monde attribue certaines choses au hasard. Le hasard, ce n'est nullement l'absence de cause [πολλὰ γὰρ καὶ γίνεται καὶ ἔστι ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου, ἃ οὐκ ἀγνοοῦντες ὅτι ἔστιν ἐπανενεγκεῖν ἕκαστον ἐπί τι αἴτιον τῶν γινομένων... *Physique*, B, 4, 196 *a*, 11].

Cournot a dans un chapitre antérieur (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, chap. II) fait le décompte de tous les aspects que revêt la raison des choses, c'est-à-dire de toutes les manières dont

se satisfait notre raison dans l'explication des phénomènes. Abordant la question du hasard, il commence par cette déclaration catégorique : « De même que toute chose doit avoir sa raison, ainsi tout ce que nous appelons événement doit avoir une cause. Souvent la cause d'un événement nous échappe, ou nous prenons pour cause ce qui ne l'est pas; mais, ni l'impuissance où nous nous trouvons d'appliquer le principe de causalité, ni les méprises où il nous arrive de tomber en voulant l'appliquer inconsidérément, n'ont pour résultat de nous ébranler dans notre adhésion à ce principe, conçu comme une règle absolue et nécessaire[1]. » Et, loin que l'absence de cause puisse caractériser le hasard, celui-ci ne se comprend que si avant tout on a une vue assez nette de ce que peut être un enchaînement continu de causes et d'effets se poursuivant à travers une série d'événements. C'est à éclaircir cette vue que s'attache d'abord Cournot : la définition du hasard en sort tout naturellement. Les chaînes de causes et d'effets sont innombrables dans le monde; deux quelconques d'entre elles peuvent être solidaires l'une de l'autre, mais elles peuvent aussi être complètement indépendantes. « Personne ne pensera sérieusement qu'en frappant la terre du pied il dérange le navigateur qui voyage aux antipodes, ou qu'il ébranle le système des satellites de Jupiter; mais, en tout cas, le dérangement serait d'un tel ordre de petitesse, qu'il ne pourrait se manifester par aucun effet sensible pour nous, et que nous sommes parfaitement autorisés à n'en point tenir compte. Il n'est pas impossible qu'un événement arrivé à la Chine ou au Japon ait une certaine influence sur des faits qui doivent se passer à Paris ou à Londres; mais en général il est bien certain que la manière dont un bourgeois de Paris arrange sa journée n'est nullement influencée par ce qui se passe actuellement dans telle ville de Chine où jamais les Européens n'ont pénétré. Il y a là comme deux petits mondes, dans chacun desquels on peut observer un enchaînement de causes et d'effets qui se développent simultanément, sans avoir entre eux de connexion, et sans exercer les unes sur les autres d'influence appréciable. Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits*, ou des résultats du *hasard*[2]. »

1. Ch. III, 29.
2. *Id.* 30.

Aristote de son côté ne se contente pas non plus d'écarter l'absence de cause pour expliquer le hasard; il en appelle à la cause essentielle à ses yeux, à celle qui domine toute science et toute action, au τὸ οὗ ἕνεκα, ou ἕνεκά του. Apporter la science dans des faits quelconques, c'est mettre en évidence la fin, le but, d'où peut se déduire avec nécessité la suite des phénomènes observés; éclairer l'action à la lumière de l'intelligence, c'est montrer la fin pour laquelle se constitue une suite de moyens. Spéculativement ou pratiquement le ἕνεκὰ του sera la cause fondamentale gouvernant toute une chaîne de faits dont elle sera le terme et la raison d'être. Or c'est parmi les choses qui peuvent être ainsi choisies comme *termes* d'une série par la nature ou par la volonté des hommes, c'est ἐν τοῖς ἁπλῶς ἕνεκα τοῦ γινομένοις, comme dit Aristote, qu'il faut évidemment ranger les faits de hasard; ils se distinguent des autres par cette condition qu'en réalité ils ne sont visés ni par la nature, ni par le libre vouloir de l'homme. Ces faits qui se présentent au terme d'une suite de phénomènes ou d'actions, comme s'ils en avaient été la raison, et en avaient commandé l'enchaînement, se produisent en dehors de la série sans y être rattachés par un lien effectif; ils ne font pas partie de la chaîne qu'ils auraient expliquée s'ils en avaient été un élément interne; ils y sont étrangers en réalité. Quand un créancier étant allé au marché y trouve précisément son débiteur, auquel il n'avait pas songé, la rencontre est fortuite parce qu'elle n'est pas par sa volonté le but naturel et rationnel de toute la série d'actes qui l'a amené au marché, parce qu'il se trouve en présence d'une chaîne d'événements aboutissant à la rencontre, celle-ci restant cependant extérieure à la chaîne. D'ailleurs on peut aller plus loin : si la perspective de cette rencontre avait dirigé l'autre série d'actes qui constitue la venue du débiteur, Aristote ne songerait pas à en faire un événement fortuit; il faut qu'elle n'ait été voulue ni par l'un ni par l'autre; et par conséquent qu'elle soit aussi étrangère à une série qu'à l'autre, et qu'elle ne réside précisément qu'en une sorte de mélange des deux. Aristote ne le dit pas, mais il est permis de croire qu'en s'exprimant ainsi on n'est pas loin de sa pensée. Et cela deviendra plus vraisemblable encore si nous rapprochons du fortuit ce qui ne s'en sépare guere sous la plume d'Aristote, nous voulons dire l'*accident*.

Dans le second livre de la *Physique*, où il s'occupe plus particulièrement du hasard et du spontané (deux éléments dont la distinction

aristotélicienne nous intéresse fort peu en ce moment), il est amené sans cesse à citer l'accident, τὸ συμβεβηκὸς, pour éclairer sa pensée. On peut dire même qu'il définit le hasard par l'accident, τὰ δὲ τοιαῦτα (ἕνεκὰ του) ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φαμὲν εἶναι... 196 *b*, 23. Et les réflexions qui suivent ces quelques mots sont significatives : elles tendent à ranger le hasard parmi les causes accidentelles, par opposition aux causes qui sont en soi [τὸ μὲν καθ'αὑτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς]. La cause en soi de la maison, c'est l'architecte; le musicien, ou le blanc, si ces qualités conviennent à celui qui a construit la maison, n'en sont que cause accidentelle; c'est par hasard, dira-t-on, que la maison est l'œuvre d'un musicien. La même idée se poursuit assez longtemps, et à chaque instant revient le rapprochement fondamental aux yeux d'Aristote de l'accidentel et du fortuit. Δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσίν τῶν ἕνεκα του... ἔστι μὲν γὰρ ὡς γίνεται ἀπὸ τύχης· κατὰ συμβεβηκός γὰρ γίνεται, καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τυχη... ἔστι μὲν οὖν αἴτια καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκός καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον,... (197 *a*, 5, 12, 22).

Inversement, dans le livre E de la *Métaphysique*, quand Aristote se propose d'étudier l'accident, son langage rappelle étonnamment celui du livre B de la Physique. Dans la Physique les premières lignes consacrées à la définition du hasard le distinguaient (c'est un point sur lequel nous aurons à revenir plus loin) de ce qui se produit toujours ou fréquemment. Πρῶτον μὲν οὖν, ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γινόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ πολύ, φανερὸν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἡ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπο τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ οὔτε τοῦ ὡς ἐπὶ πολύ... (196 *b*, 10). Dans la *Métaphysique*, il dit presque exactement de même pour l'accident : ὅ γὰρ ἂν ᾖ μήτ'αἰεὶ μήθ'ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκός εἶναι (1026 *b*, 31). Les exemples cités de part et d'autre se ressemblent étrangement. C'est d'abord celui de la maison construite accidentellement par un médecin; dans la *Physique*, c'était le fait de la maison construite par un blanc, ou par un joueur de flûte.... C'est encore le fait accidentel du froid pendant la canicule; dans la *Physique*, la chaleur caniculaire, était-il dit en substance, n'est pas un hasard, mais la chaleur en hiver en est un. Dans la définition de l'accident du livre Δ, Aristote cite le cas d'un homme trouvant un trésor dans un trou creusé pour planter un arbre; l'exemple du créancier trouvant par hasard son débiteur au marché, pour n'être pas identique, présente manifestement les mêmes circonstances caractéristiques.

Ainsi il est permis de dire que hasard et accident sont étroitement unis dans la pensée d'Aristote. Et on peut ajouter qu'il ne s'agit là ni de l'accident qui a le sens d'attribut général d'une substance, ni de ce qui est propre par accident, τὰ κατὰ συμβεβηκός ἰδία, mais seulement de l'accident opposé à ce qui est normal, à ce qui découle naturellement de l'essence, à ce qui s'y adapte ou en dérive nécessairement. — Or qu'est-ce qui constitue avant tout celui-ci? C'est qu'il ne fait pas partie d'une série naturelle, il n'est pas un élément dans la suite que forment les dérivés d'une essence spécifique; il se surajoute à une chaîne, faisant en réalité partie d'une autre; sa présence n'est que le résultat d'un mélange de genres. C'est ainsi que de l'essence de l'architecte dérive tout naturellement pour lui cette qualité de savoir construire une maison; mais que la qualité de musicien, pour un architecte, est un accident ou un fait fortuit, en ce sens qu'elle appartient à une autre série d'attributs. L'accident s'oppose à ce qui se produit καθ'αὑτὸ; or parfois Aristote dit aussi καθ'ἕτερον, par opposition à καθ'αὑτὸ (*de Anima*, 406 *a*, par ex.). L'accident est ce qui, se trouvant en apparence faire partie d'une série, dépendre d'une essence, résulte d'une autre. Ou plutôt il ne résulte d'aucune, il n'a pas d'existence réelle, il ne se produit pas comme une chose dont on dirait qu'elle naît ou périt; il n'est pas éloigné du non-être. Φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος... τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν (γένεσις καὶ φθορά)... (1026 *b*, 21, 23). Il reste que ce soit une concordance, une rencontre, un mélange de genres séparés, de séries se déroulant chacune selon sa raison naturelle, indépendamment l'une de l'autre. Quand le sens de la vue me fait percevoir du blanc, il s'accomplit par là une suite naturelle de faits; la couleur est l'objet propre du sens de la vue; le fonctionnement normal de celui-ci aboutit à une perception pour laquelle la nature l'a organisé. Mais quand mes yeux me font constater que la chose blanche est « le fils de Diarès » (*de Anima*, 418 *a*, 21), cela se produit par accident, ou par union, par rencontre de deux qualités appartenant à des genres différents, blanc et fils de Diarès.

Aristote insiste très souvent sur ce que l'accident ne saurait être objet de science, et pourquoi? La science ne doit poursuivre que ce qui est permanent ou tout au moins fréquent, tandis que le hasard est très rare, soit! mais la raison même de cette rareté est dans le caractère exceptionnel du mélange des genres. Celui-ci est hors du cours normal de la nature; et la science dont le but est en somme

de découvrir ce cours normal, doit se détourner d'un semblable mélange. D'ailleurs la science doit procéder par démonstration, or on sait avec quelle insistance Aristote réclame pour la démonstration la nécessité de se dérouler dans un genre unique[1]; elle ne saurait passer d'un genre à un autre, et il serait impossible de traiter, par exemple, une question de géométrie par l'arithmétique.

Bref, il semble bien qu'en éclairant ce qui touche au hasard par la pensée générale d'Aristote, nous nous rapprochions singulièrement avec lui de la définition de Cournot.

*
* *

Mais dans cette longue analyse n'avons-nous pas rencontré chez Aristote un certain nombre d'éléments que ne présente pas Cournot? Voyons de plus près, et les ressemblances se manifesteront davantage.

Aristote revient à plusieurs reprises, pour le fortuit ou pour l'accidentel, sur cette condition qu'il est rare, exceptionnel, qu'il ne fait point partie ni des choses qui sont toujours, ni de celles qui se produisent fréquemment. Cette circonstance ne semble pas tout d'abord indiquée par Cournot; on dirait même qu'elle est niée. « Ce n'est point d'ailleurs parce que les événements pris pour exemples sont rares et surprenants, qu'on doit les qualifier de résultats du hasard »; et plus loin : « Il est bien vrai que, dans le langage familier, on emploie de préférence l'expression du hasard lorsqu'il s'agit de combinaisons rares et surprenantes. Si l'on a extrait quatre fois de suite une boule noire de l'urne qui renferme autant de blanches que de noires, on dira que cette combinaison est l'effet d'un grand hasard; ce qu'on ne dirait peut-être pas si l'on avait amené d'abord deux boules blanches et ensuite deux boules noires, et à plus forte raison si les blanches et les noires s'étaient succédé avec moins de régularité, quoique, dans toutes ces hypothèses, il y ait une parfaite indépendance entre les causes qui ont affecté chaque boule de telle couleur et celles qui ont dirigé à chaque coup les mains de l'opérateur. On remarquera le hasard qui a fait périr les deux frères le même jour, et l'on ne remarquera pas ou l'on remarquera moins celui qui les a fait mourir à un mois, à

1. Voir notamment les *Derniers Analytiques*, I, 70, xx.

trois mois, à six mois d'intervalle, quoiqu'il n'y ait toujours aucune solidarité entre les causes qui ont amené tel jour la mort de l'aîné, et celles qui ont amené tel autre jour la mort du cadet, ni entre ces causes et leur qualité de frères[1]. »

Il faut comprendre ici Cournot. Ses réflexions ne nient pas la rareté d'un événement fortuit; elles vont contre la tendance vulgaire à ne parler de hasard qu'en présence d'un fait curieux, étrange, appelant tout particulièrement notre attention. Mais tout fait de hasard est rare au contraire pour Cournot, et également rare — qu'il soit curieux ou non, qu'il nous frappe ou nous laisse indifférents, — uniquement parce qu'il est une combinaison possible parmi un certain nombre d'autres également possibles. Si un tirage aveugle de caractères d'imprimerie fournit un mot qui ait un sens, on criera au miracle[2], et on ne songera pas que parmi toutes les combinaisons possibles, celle-là avait autant de chances — ou aussi peu — d'apparaître, que telle autre dépourvue de sens. Elle n'a rien qui doive la rendre plus rare que n'importe quelle autre, mais elle l'est autant. Chacune est rare précisément parce qu'un grand nombre sont également possibles. C'est tellement là la pensée de Cournot que la fréquence sera pour lui une raison de rejeter le hasard et d'expliquer les faits par une cause permanente. « Lorsque au jeu de *croix ou pile*, une longue suite de coups montre l'inégalité des chances en faveur de l'apparition de l'une et de l'autre des faces de la pièce projetée, cette inégalité accuse dans la pièce un défaut de symétrie ou une irrégularité de structure. Cause constante, la même à chaque coup, et dont l'influence s'étend sur toute la série des coup pris solidairement et dans leur ensemble[3].... »

C'est là d'ailleurs le fondement même de l'induction chez Cournot. Vous mesurez le volume d'une même masse de gaz sous différentes pressions, choisies aveuglément, et vous constatez que le produit des nombres qui expriment le volume et la pression garde dans toutes les expériences une même valeur : vous pouvez affirmer que le hasard n'y est pour rien; qu'il n'y a pas indépendance des pressions et des volumes; que, comme pour la pièce du jeu de *croix ou pile*, quelque chose est truqué, arrangé; qu'il y a là une loi naturelle de liaison et de détermination. Mais au fond le signe auquel le savant ou le phi-

1. Ch. III, 32.
2. *Id.*
3. Ch. II, 19 et ch. III, 32.

losophe reconnaît cette détermination est exclusivement dans la répétition du fait : entre une infinité de manifestations possibles, il offre trop souvent la même pour qu'il y ait indépendance entre les séries d'éléments qui se rencontrent en lui.

On pourrait peut-être aller plus loin et montrer, en dépit des affirmations de Cournot, que ce n'est pas seulement la rareté, au sens mathématique du mot, le très petit nombre de cas où se produit un événement, que Cournot requiert lui aussi pour avoir le droit de parler du hasard; mais c'est même l'étrangeté de l'événement, son caractère plus ou moins étonnant, qui intervient à ses yeux plus qu'il ne le croit sans doute. Dans cette théorie de l'induction, en effet, Cournot lui-même remarque que la simplicité de la loi est pour quelque chose dans la conviction que nous devons avoir de sa réalité. En d'autres termes, supposez qu'on n'aperçoive aucun lien entre les nombres qui donnent le volume et la pression dans une série déterminée d'expériences : il sera toujours possible de les relier par une formule mathématique plus ou moins compliquée, dans laquelle rentrent tous les résultats obtenus. Cournot laisse très bien entendre pourtant que la force avec laquelle nous rejetterons le hasard augmente avec la simplicité de la relation trouvée; c'est dire que la répétition des faits curieux nous entraîne plus aisément que celle des autres à nier le hasard; ou en d'autres termes que les circonstances qui rendent un fait fortuit plus saisissant pour nous doivent en même temps le rendre plus rare, plus difficile à se réaliser, parmi tant d'autres possibles. Ce n'est évidemment pas dans la logique même de la définition de Cournot, mais cela paraît se dégager, peut-être inconsciemment, des préoccupations de simplicité et d'ordre esthétique qu'il attribue à notre raison. Quoi qu'il en soit, il nous suffit d'avoir mis en évidence chez lui, comme chez Aristote, ce caractère important du fait fortuit qu'est sa rareté.

L'affirmation de cette rareté a les plus graves conséquences chez l'un et chez l'autre. Nous avons vu Cournot conduit à fonder sur elle l'induction scientifique, la répétition d'un même résultat dans des circonstances où l'on n'avait pas choisi spécialement les conditions d'expérience permettant de conclure à une disposition des choses, à une raison naturelle qui l'explique. C'est presque le même langage au fond, quoique moins savant et nullement inspiré du calcul des probabilités, que parle Aristote, quand il répond aux philosophes qui nient la finalité de la nature dans la formation du monde. La

nature, disent-ils, ne pense pas plus à faire pousser le grain qu'elle ne songe à le pourrir dans la grange, quand il y a trop d'humidité; lorsqu'il a plu, le grain en profite pour germer et croître, c'est là un simple accident, comme sa pourriture, par excès d'humidité, en est un autre. Pourquoi encore veut-on que la nature ait disposé les dents des animaux pour l'usage auquel elle les réservait? Les animaux utilisent évidemment les dents qu'ils ont de la façon la plus convenable. Et ainsi de suite. A cette thèse de ses adversaires, fortement exposée et développée à la fin du livre B de la *Physique*, qu'oppose Aristote? Quelques mots seulement : toutes les choses que nous présente la nature sont ce qu'elles sont d'une manière constante ou du moins dans la majorité des cas; or ce n'est pas là du tout la condition de ce qui se produit au hasard [ἀδύνατον δὲ τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον· ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. B, 198 *a*, 34].

De part et d'autre c'est la même idée, dont le jeu de *croix ou pile* donne un exemple fort clair : la fréquence des mêmes combinaisons de faits est le signe que la structure de la pièce n'est pas indifférente aux résultats, que la pièce est truquée. La répétition des phénomènes qui se produisent sous nos yeux dans le monde inorganique ou organisé est le signe que la nature est truquée elle aussi, qu'elle est disposée, agencée dans un sens favorable à de pareils résultats, et par conséquent qu'ils échappent au hasard.

Et si nous pénétrons plus au fond de leur pensée, sous les affirmations que nous venons de rappeler, nous pouvons peut-être rapprocher davantage encore les tendances philosophiques d'où elles émanent. A quoi se rattache le fortuit, l'accident chez Aristote, sinon à la contingence qui existe primitivement dans les choses et qui caractérise leur élément matériel? Tout ce qui se produit dans le monde, tout ce qui arrive, toute qualité nouvelle qui se manifeste dans un sujet, tout ce qui se réalise, tout ce qui vient en acte, était en puissance dans la matière des choses, au même titre que les déterminations contraires qui ne se sont pas réalisées, mais qui, en vertu de la seule matière, étaient également possibles. Ce qui a entraîné le choix et fait passer à l'acte telles déterminations plutôt que d'autres, c'est un principe formel qui guide la nature, la conduisant toujours vers le mieux. Mais ce principe ne domine pas complètement la matière; celle-ci ne se laisse pas complètement réduire, elle résiste, et ce qui échappe au principe formel se trouve être par sa contin-

gence la source de l'accident et du hasard. La nécessité dont Aristote associe parfois l'idée à celle de cette matière ne doit pas faire illusion ; il s'agit alors d'une nécessité brutale, aveugle, opposée à une finalité intelligente. La nécessité intelligible, rationnelle, se trouve non avec la matière et ce qui en découle, mais avec l'entéléchie se produisant naturellement en vertu du principe du meilleur ; et ce qui s'y oppose c'est, dans la matière considérée isolément, l'absence du principe formel de détermination, c'est-à-dire la contingence pure. Le fait fortuit se caractérise, chez Aristote, par cette condition qu'il sera un possible, parmi plusieurs, sans qu'une raison intelligible ait entraîné de préférence sa réalisation.

Or, ne trouvons-nous pas au fond la même idée chez Cournot? Les nombreux exemples qu'il donne à la suite de sa définition du hasard et les applications philosophiques qu'il en fait montrent fort clairement que quelque chose est essentiellement impliqué par cette définition, c'est qu'un événement fortuit est un possible parmi un certain nombre également possibles : là est pour lui, nous l'avons dit, la raison de la rareté du hasard; là aussi est la base de la théorie mathématique de la probabilité, et des considérations qui le conduisent à la probabilité philosophique, fondement de l'induction. Le hasard pur se rattache donc à une contingence complète d'abord supposée, à la parfaite égalité de chances pour tous les possibles; et le fortuit disparaît à mesure que s'aperçoivent des traces d'une raison des choses, qui détruit l'égalité des chances, la contingence pure, pour donner à l'un des possibles une supériorité sur les autres et en déterminer la réalisation. Ainsi, à la base de leurs théories du hasard, Aristote et Cournot nous offrent cette notion d'une contingence s'effaçant devant un principe formel de détermination. Et par là se trouve jetée une vive lumière non pas seulement sur ces théories elles-mêmes, mais jusque sur les traits fondamentaux de leur philosophie scientifique. Insistons, pour le faire sentir davantage, sur leur distinction commune du hasard et de la science.

*
* *

On sait suffisamment pour Aristote — et nous l'avons rappelé déjà — qu'il exclut le fortuit de la science, et laisse ainsi subsister deux catégories d'éléments, ceux que le savant enchaîne rationnellement dans ses spéculations sur la nature, et ceux qui échappent à

une explication scientifique. Un dualisme semblable se trouve, chez Cournot, dans la séparation fondamentale de la donnée historique et de l'élément scientifique. Déjà, à propos du hasard, Cournot a laissé entendre dans le IIIe chapitre de l'*Essai* que non seulement il n'est pas l'ignorance provisoire de la cause, mais même qu'aux yeux d'une intelligence infiniment supérieure à la nôtre, il resterait hasard, — quelque chose de spécifique et d'irréductible à une connaissance rationnelle. Le XXe chapitre sur l'Histoire et la Science vient confirmer ces vues. « La distinction de l'histoire et de la science, dit-il, de l'élément historique et de l'élément scientifique est bien plus essentielle que ne semble le penser Bacon, et elle ne tient pas précisément à la présence dans l'esprit humain de deux facultés dont l'une s'appellerait la mémoire et l'autre la raison. Les hommes n'auraient jamais fait usage de leur mémoire et de leur raison pour écrire l'histoire et des traités sur les sciences, qu'il n'y en aurait pas moins, dans l'évolution des phénomènes, une part faite à des lois permanentes et régulières, susceptibles par conséquent de coordination systématique, et une part laissée à l'influence des faits antérieurs, produits du hasard ou des combinaisons accidentelles entre diverses séries de causes indépendantes les unes des autres. La notion du hasard, comme nous nous sommes efforcé de l'établir ailleurs, a son fondement dans la nature, et n'est pas seulement relative à la faiblesse de l'esprit humain. Il faut en dire autant de la distinction entre la donnée historique et la donnée théorique. Une intelligence qui remonterait bien plus haut que nous dans la série des phases que le système planétaire a traversées, rencontrerait comme nous des faits primordiaux, arbitraires et contingents (en ce sens que la théorie n'en rend pas raison) et qu'il lui faudrait accepter à titre de données historiques, c'est-à-dire comme le résultat du concours accidentel de causes qui ont agi dans des temps encore plus reculés. Supposer que cette distinction n'est pas essentielle, c'est admettre que le temps n'est qu'une illusion[1].... »

Mais en nous autorisant de cette distinction si radicale de Cournot pour le rapprocher d'Aristote, ne risquons-nous pas de nous méprendre sur sa propre pensée? Le long commentaire qui accompagne les lignes précédentes pourrait parfois laisser croire qu'il prend une attitude toute différente de celle des Anciens, et en parti-

1. Ch. XX, 312.

culier de celle d'Aristote. « C'était une maxime reçue chez les philosophes de l'antiquité, qu'il n'y a point de science de l'individuel, du particulier, du contingent, du variable; que l'idée de la science est l'idée de la connaissance, en tant qu'elle s'applique à des notions générales, à des conceptions nécessaires, à des résultats permanents. Mais, dans l'état présent des sciences, nous ne saurions nous contenter de ces lieux communs.... Il ne faudrait pas non plus prendre à la lettre cet aphorisme des anciens : que l'individuel et le particulier ne sont point du domaine de la science. Rien de plus inégal que le degré de généralité des faits sur lesquels portent des sciences, d'ailleurs susceptibles au même degré de l'ordre et de la classification qui constituent la perfection scientifique. En zoologie, en botanique, on considère des types spécifiques, susceptibles de comprendre des myriades d'individus, tous différents les uns des autres et dont la science ne s'occupe pas; du point de vue de la chimie, chaque corps simple ou chaque combinaison définie est un objet particulier ou individuel, absolument identique dans toutes les particules de la même matière, simple ou composée. La nature n'aurait façonné qu'un seul échantillon d'un cristal, qu'il figurerait parmi les espèces minéralogiques, au même titre que l'espèce la plus abondante en individus. En astronomie, l'on considère les corps célestes comme autant d'objets individuels : quelques-uns, tels que l'anneau de Saturne, paraissent être jusqu'ici uniques dans leur espèce; notre lune pouvait passer pour telle jusqu'à la découverte des satellites de Jupiter; et les recherches les plus profondes de la mécanique céleste ne portent que sur les mouvements d'un système borné à un petit nombre de corps[1].... » En laissant Cournot expliquer lui-même par où il croit s'éloigner des Anciens, ne sentons-nous pas au contraire, par ses propres paroles, à quel point il est près d'Aristote? Il revendique pour la science le droit de s'occuper des objets individuels, particuliers, — mais quels sont ceux qu'il nous donne en exemple? Ce sont des êtres singuliers, lune, anneau de Saturne, planètes, en petit nombre ou même parfois seuls de leur espèce, mais qui présentent des caractères réguliers, permanents, apparaissant comme éternels à travers la constance ou la périodicité de leurs mouvements, et s'offrant par là aux prises d'une science telle qu'Aristote pas plus que Platon n'en rêvèrent jamais de plus

1. Ch. xx, 306, 307.

élevée ni de plus noble. Ou bien ce sont tels animaux, telles plantes, telle combinaison chimique, tel cristal, dont la définition implique assurément quelque chose de particulier, mais qui sont, selon l'expression même de Cournot, des *types spécifiques*, susceptibles de se réaliser dans une multitude d'individus : et c'est encore là l'objet par excellence de la science aristotélicienne. Celle-ci n'a-t-elle pas pour but essentiel d'atteindre et de connaître dans les individus les types spécifiques dont ils sont des réalisations particulières? Si Cournot laisse à la science les objets offrant à l'esprit humain la constance, la permanence, la régularité, ou la généralité de quelque essence spécifique, il peut les appeler particuliers, individuels, selon les cas, il rentre plus que jamais, loin d'en sortir, dans la conception scientifique d'Aristote.

Et c'est bien là l'impression qui se dégage avec de plus en plus de clarté des explications de Cournot. En opposition aux objets particuliers qu'il ne veut pas supprimer du domaine de la science, quels sont ceux qu'il en exclut? Ce sont tous ceux qui comportent des données historiques irréductibles à un ordre rationnel. Il cite le cas de l'étoile de 1572, qui a disparu très vite sans laisser de trace; — le cas possible d'une comète qui aurait traversé jadis notre système solaire, y aurait apporté telle ou telle perturbation inconnue d'ailleurs, et se serait ensuite perdue dans l'espace. Il cite toutes les constantes empiriques, qu'astronomes, physiciens, météorologistes, trouvent inscrites, quand ils en ont besoin, dans les annuaires spéciaux, — par exemple, celle que nous nommons *établissement du port*, et qui sert au calcul des marées en un lieu particulier. Il cite certaines données premières irréductibles qu'accepte la science des langues, comme une matière sur laquelle elle fonde les lois de la formation des mots; les diverses mesures utilisées chez les peuples à telles ou telles époques, etc. Ce sont autant d'éléments qui peuvent être et sont scientifiquement utilisés, mais qu'on ne saurait faire entrer, pour les expliquer, dans une théorie rationnelle. Il faut se garder de les confondre avec les données numériques des Mathématiques, de la Physique, de la Chimie. En chimie, par exemple, nous devons accepter comme provisoirement irréductible la table des équivalents des corps simples, « mais nous n'en admettons pas moins que les rapports entre ces nombres doivent avoir une explication théorique (prise dans la nature permanente des corps), qu'on découvrirait si cette nature des corps nous était mieux connue, et

pour laquelle il ne serait point nécessaire de connaître les phases par lesquelles ont passé jadis les portions de la matière sur lesquelles se font nos expériences, car la même explication doit valoir pour d'autres portions, chimiquement identiques quoique individuellement distinctes, et dont l'histoire est tout autre, ou qui ont passé par des phases toutes différentes »[1]. Il en est de même des indices de réfraction des divers rayons du spectre : l'expérience seule, il est vrai, nous donne ces coefficients numériques, « mais nous n'en admettons pas moins que les causes d'inégale réfrangibilité tiennent aux conditions permanentes de la constitution des rayons lumineux; tellement qu'une théorie plus profonde en donnerait la raison sans qu'il fût besoin de joindre à la connaissance théorique de la constitution de la lumière et des corps matériels la connaissance historique des phases par lesquelles le monde a passé »[2]. Et ainsi de suite. Parmi les données singulières que le monde offre à notre expérience, Cournot retient comme éléments scientifiques et refuse de nommer historiques ou fortuites toutes celles qui dérivent manifestement, aux yeux de la raison, de la nature permanente des choses. Ce qu'il rejette de la science théorique est donc ce qui ne dérive pas de cet ordre permanent, ce qui se produit sans être une conséquence nécessaire de cet ordre, ce qui aurait pu se présenter différent, ce qui aurait pu revêtir l'une quelconque d'une multitude de déterminations également réalisables; c'est bien ce qu'Aristote eût nommé le hasard, le fortuit, et ce qu'il eût soustrait lui aussi à la science.

*
* *

Que conclure de cette étude? Que la science pour Cournot est exactement ce qu'elle fut pour Aristote? — Non, sans doute. Il resterait au moins une différence incontestable sur la nature de la certitude scientifique. L'esprit en quête de connaissance rationnelle atteint directement son objet, aux yeux d'Aristote, et cet objet est une vérité éternelle, immuable. Cournot est de son temps en rejetant ce qu'une telle conception a d'absolu, et faisant de la raison, au lieu du νοῦς qui prend contact avec la réalité, une sorte de flair nous guidant selon la probabilité la plus grande. Mais peu importe, nous avons mis en évidence, comme appartenant à l'un et à l'autre

1. Ch. xx, 309.
2. *Id.*

penseur, un caractère essentiel de la plus haute importance. On s'est souvent demandé si la conception de la science que nous offrent les Grecs n'était pas incompatible avec la formation de la véritable méthode, qu'auraient seuls connue les modernes. En particulier l'affirmation que tout ce qui ne rentre pas dans le normal, le permanent, le nécessaire, l'intelligible, doit être rejeté de la science, a pu sembler un indice grave de l'impuissance où ont dû se trouver les Grecs de créer la science expérimentale. Le rapprochement que nous venons de faire nous permet de dire que cette affirmation se retrouve, à peu près analogue, chez un des savants du XIXe siècle qui ont le plus et le mieux réfléchi sur la pensée scientifique; ce qui est au moins la preuve qu'une semblable opinion n'exclut pas nécessairement le souci des exigences essentielles de la science moderne. — Et enfin si deux mille ans de maturité n'ont pas ôté à l'esprit humain le besoin de discerner dans la connaissance les données historiques et les systématisations rationnelles, le contingent et le nécessaire, c'est que sans doute il y a là deux termes d'une opposition irréductible, entre lesquels nous risquons d'être indéfiniment ballottés;... à moins que nous ne nous décidions peut-être (et Cournot n'y aurait pas été étranger), à reconnaître la science à la marque de la raison dont elle est l'œuvre, et à concevoir cette raison assez large et assez compréhensive pour que les distinctions qui semblaient irréductibles s'effacent dans son unité fondamentale.

G. Milhaud.

ESSAI SUR LE HASARD

LA PSYCHOLOGIE D'UN CONCEPT

Il y a, à l'heure actuelle, une tendance assez générale à préciser le sens des termes du langage philosophique. Nous avons pensé qu'il y aurait intérêt à dégager, par une analyse psychologique des données de l'histoire et de la conscience commune, à travers toute une évolution de tâtonnements, les éléments vraiment constitutifs d'un concept des plus importants et, je dirais même, des plus passionnants que l'on rencontre au cours des principaux problèmes philosophiques, le concept de Hasard.

Nous interrogerons donc à ce sujet la conscience populaire et la conscience philosophique, et nous chercherons enfin ce que ce terme, défini grâce aux éléments qui nous auront été ainsi fournis, a de commun avec celui que les savants emploient couramment à propos surtout du calcul des probabilités.

*
* *

Dans la langue grecque[1], il y a deux mots qui correspondent à notre terme de « hasard », τύχη et ταὐτόματον.

Le premier est le plus usité dans la langue commune. Il ne tarda pas d'ailleurs, comme tous les mots qui peuvent intéresser la destinée humaine, à être accompagné de deux qualificatifs qui se placent comme aux deux pôles de la vie de l'homme : « heureux » et « malheureux ». Il y eut ἀγάθη τύχη et κακὴ τύχη, la bonne et la mauvaise fortune, le hasard heureux et malheureux; et, avec la

1. N'étant pas en mesure de faire une étude complète dans toutes les régions et toutes les langues du monde, je me suis borné aux sources principales de notre pensée moderne.

tendance assez nettement optimiste des Grecs, la τύχη devint plutôt la bonne fortune que la mauvaise. Enfin, sous la forme déifiée de ce concept, ce fut surtout aussi la « Bonne Fortune » que la déesse τύχη représenta.

Quant au terme d'αὐτόματον, étant resté à peu près exclusivement dans le vocabulaire philosophique, il ne subit pas ces déformations populaires, et continua de signifier le « hasard » dans toute son indifférence.

Le latin nous offre les mots de « casus », « fors » et « fortuna ». Le mot « fors » n'étant guère employé qu'à l'ablatif, « forte », « par hasard », il nous reste « casus », qui signifie surtout le hasard malheureux, et « fortuna », qui équivaut à la τύχη des Grecs. Comme chez les Grecs, ce concept fut déifié, et la déesse « Fortuna », qui avait son temple à Rome, fut une divinité de grand renom. Mais ici il y avait une moindre tendance optimiste : la « fortuna » resta encore assez souvent la mauvaise fortune.

Quelles sont au juste les idées qu'éveillaient chez les Grecs et les Latins ces mots de τύχη et de « fortuna »? — Nous voyons ces termes opposés à ceux d'εἱμαρμένη et de « fatum » qui représentent le destin. Faut-il alors en conclure que ce qu'ils expriment, c'est la contingence, opposée à la nécessité? Cela ne serait pas absolument vrai.

Qu'est-ce en effet que le Destin? Le Destin représente une nécessité d'après laquelle tout se tient et tout s'enchaîne dans la nature par une συμπάθεια universelle; mais cette nécessité obéit à une Providence ordonnatrice qui règle savamment les destinées des hommes et des choses. Or il n'y a pas un homme, au cours de sa vie, qui n'ait remarqué des événements que l'on ne pourrait guère attribuer à la sagesse d'une telle Providence, événements imprévus et subits dont la marche paraît aussi implacable qu'aveugle. On éprouva donc le besoin de ranger dans une classe nouvelle tout cet ordre d'événements; là ce fut, tout au contraire de la Providence ordonnatrice, le désordre qui régna, personnifié par la déesse aveugle de la Fortune. Et tous les événements qui dépendent d'elle sont déclarés fortuits, survenus par hasard, c'est-à-dire qu'ils ne rentrent pas dans le plan rationnel de la souveraine sagesse, qu'ils arrivent sans raison assignable, et sont par conséquent absolument imprévisibles : qu'une pierre tombe sur le passage d'un criminel et l'écrase, et l'on dira que c'est la justice divine qui l'a puni, que c'était un décret de la Providence, et une vengeance du Destin; que cette

pierre en tombant écrase un homme de bien, et l'on attribuera cet événement malheureux au hasard et à la fortune. Inversement qu'un homme vertueux assis à un endroit soit appelé par un ami et se lève, et qu'à ce moment une pierre vienne s'abattre à l'endroit qu'il vient de quitter et l'on louera la sagesse prévoyante de la Providence ; si l'on prononce le mot de hasard, ce sera avec une interrogation sceptique, et l'on sous-entendra cette Providence qu'on regarde comme la véritable cause : si cela arrive à un criminel, on ne parlera plus que de la chance aveugle et du bandeau de la Fortune.

Il n'est donc pas étonnant que des philosophes optimistes, confiants dans la sagesse divine, tels que les stoïciens, aient voulu éliminer la « Fortuna » ou la faire rentrer dans le « Fatum », c'est-à-dire dans des desseins plus ou moins secrets de la sagesse universelle et par conséquent, car là était leur critérium, dans le domaine des choses prévisibles par la divination. Aussi, ceux qui se sont opposés à cette prétention de donner des raisons à tous les faits de la nature et ont gardé au Hasard un domaine propre, n'ont-ils point, à vrai dire, défendu la contingence contre la nécessité, mais bien plutôt l'existence dans le monde d'un élément irréductible d'inintelligibilité contre le principe de l'intelligibilité universelle. Cette inintelligibilité n'est pas incompatible avec la nécessité; mais c'est une nécessité aveugle, qui ne se règle pas sur des motifs raisonnables, et dont on ne peut rationnellement prévoir les décisions.

Et c'est justement ce caractère de nécessité aveugle, compris dans le concept de « Fortuna », qui s'est développé à travers les siècles, à mesure que le hasard empiétait sur le destin. La tendance anthropomorphique des hommes, si nette chez les sauvages, si forte encore aujourd'hui chez des civilisés, à attribuer à toutes choses nos propres caractères, et en particulier des intentions, bonnes ou mauvaises, comme les nôtres, à en faire des êtres à notre image, des dieux enfin, et à diviniser les concepts eux-mêmes, cette tendance a fait de la fortune une puissance, non plus aveugle et inconsciente, mais simplement capricieuse et fantasque, aux desseins mobiles et bizarres, n'obéissant à aucune loi stable, se plaisant aux absurdités et aux paradoxes, heureuse d'échapper à toute prévisibilité rationnelle, se jouant des hommes, s'acharnant à combler un individu de prospérités ou à l'accabler de désastres, sans fonder même son choix, une puissance qui n'est autre enfin que la fatalité, cette parodie du destin.

Ainsi donc, la conscience populaire des anciens avait soustrait

le hasard à la finalité; la conscience moderne l'y a réintégré. Et, lorsqu'un paysan, devant un événement inattendu, déclare que c'est le hasard qui l'a voulu, il se représente plus ou moins consciemment un être malin qui brouille les affaires humaines, ou du moins un de ses ministres, exécuteurs de ses caprices et capricieux eux-mêmes, lutins ou gnomes, qui multiplient les surprises au cours de la vie humaine.

*
* *

Si l'on interroge maintenant la conscience philosophique, trouvera-t-on chez elle une évolution parallèle à celle de la conception populaire?

Nous devons ici nous trouver en présence, non plus d'un complexus obscur et plus ou moins impénétrable à une analyse trop grossière, mais de définitions précises et de cadres plus rigides. De ces définitions, nous n'en trouvons guère que deux que nous pouvons placer aux deux extrémités de la chaîne évolutive, celle d'Aristote et celle de Cournot. Voyons d'abord la définition d'Aristote.

Aristote distingue les deux termes de τύχη et d'αὐτόματον; la τύχη désigne la chance, et ταὐτόματον signifie proprement le hasard, il est donc le genre dont la τύχη n'est qu'une espèce et c'est sur lui que doit porter la définition. Or, à l'inverse de la conception populaire primitive, il n'y a hasard, pour Aristote, que dans les choses qui se produisent ἕνεκά του, en vue de quelque chose, c'est-à-dire dans le domaine de la finalité.

Et l'on dit qu'il y a hasard, lorsque ce n'était point ce qui est réellement arrivé qui était le but de l'action qui amena cependant ce résultat, mais qu'il y avait un autre but. Le hasard consiste donc dans une substitution inattendue d'une fin à une autre. Je descends sur l'agora, dit Aristote, pour accomplir telle ou telle action; je rencontre un débiteur qui me paye sa dette; je dis que je l'ai rencontré par hasard parce que ce n'était point dans ce but que j'étais descendu sur l'agora; si j'étais descendu dans ce but, il n'y aurait eu aucun hasard.

Ainsi donc, Aristote, s'il n'attribue pas au hasard une finalité propre, puisque c'est en poursuivant une fin autre que l'action fortuite se réalise, lui attribue du moins l'apparence d'une finalité propre, car on peut dire : Tout s'est passé comme si j'avais eu réellement pour but la chose même qui s'est accomplie, comme si j'étais

réellement descendu sur l'agora pour rencontrer mon débiteur et être payé de ma dette.

Pour que cette définition soit valable dans tous les cas, il faut considérer comme admise la finalité universelle : si je me promène et qu'une pierre tombe sur moi à mon passage, je ne puis vraiment dire que tout s'est passé comme si j'avais eu pour but de ma promenade de recevoir cette pierre, car alors je me serais abstenu de sortir, mais bien plutôt que tout s'est passé comme si cette pierre, qui obéissait à une autre fin en tombant, avait eu pour but de m'écraser. Il faut accorder une finalité à la chute de la pierre, ce qu'aujourd'hui nous répugnons assez à admettre, tout en attribuant encore certains faits au hasard.

Et d'autre part ce qu'il resterait surtout à expliquer clairement, c'est la raison de cette substitution d'une fin à une autre : résistance de la matière à la forme, dira Aristote; ici tout un système métaphysique se trouve nécessairement impliqué.

Avec Cournot, la finalité a complètement disparu de la notion du hasard, alors que la conception populaire se fonde au contraire sur elle. Selon lui, il y a dans la nature comme des séries linéaires de phénomènes enchaînés par une loi de causalité directe; de ces séries il y en a qui sont reliées entre elles, qui ont une certaine solidarité, une sorte de συμπάθεια; mais il n'y a pas de sympathie universelle, de « fatum » comme chez les stoïciens, le plus grand nombre de ces séries sont indépendantes les unes des autres dans la nature et existent en s'ignorant. Quand deux ou plusieurs de ces séries viennent alors à se rencontrer et se joindre, chacune en n'obéissant qu'à sa loi propre d'enchaînement causal, il se produit un événement qu'on peut qualifier de fortuit; ce sont les phénomènes qui résultent de ces rencontres que l'on attribue au hasard. Et le caractère d'imprévisibilité du hasard s'explique très bien : rien, à considérer chacune des séries isolément, ne pouvait faire prévoir cette rencontre; le déroulement individuel de chaque chaîne, prise à part, ne comportait pas l'événement survenu fortuitement. Cette rencontre est un fait véritablement nouveau, d'où naissent des séries nouvelles, et qui paraît presque créé « ex nihilo », puisqu'il n'était contenu dans aucune des séries qui lui ont donné naissance et qu'aucune analyse ne pouvait faire prévoir cette synthèse.

Cependant l'imprévisibilité et la contingence ne sont pas absolues, car, pour un esprit qui aurait fait par avance la synthèse de ces

deux séries simultanément embrassées, il n'y aurait rien eu de surprenant dans la naissance de cet élément nouveau qui aurait perdu par cela même son caractère fortuit, car l'imprévisibilité est un élément essentiel du hasard.

Cette théorie mécanique du hasard n'est pas sans être en germe déjà dans la conscience populaire. Quand un événement survient à l'improviste, que l'on attribue au hasard, l'on s'écrie tout naturellement : « Quelle coïncidence! » « Quelle rencontre! » Or la « rencontre », c'est l'essentiel de la théorie du hasard de Cournot.

Déjà même Cicéron dont l'inspiration venait toute de Carnéade, esprit si parent des nôtres, mais qui avait parfois quelque originalité de détail, avait confusément une conception analogue. Parlant en effet de la légende du brigand Icadius qui eut les jambes brisées par la chute d'une pierre, ce que les stoïciens attribuaient au « Fatum » et non à la « Fortuna », cette action étant digne en effet de la Providence, il déclare : « Qu'y a-t-il d'étonnant qu'une pierre se soit détachée de la caverne pour lui rompre les jambes? Je crois que, quand même Icadius n'aurait pas été dans la caverne, la pierre n'en fût pas moins tombée. Car, ou il n'y a absolument rien de fortuit, ou cet événement peut s'expliquer par le hasard. »

Ainsi donc, ce qui caractérise le hasard, c'est cette rencontre d'Icadius et de la pierre, qui aurait toujours obéi à son enchaînement causal propre avec la même rigueur, qu'elle dût ou non atteindre Icadius. La finalité paraît complètement absente d'une telle conception.

*
* *

Cette définition, très séduisante, de Cournot convient-elle bien « uni definito et toti », et est-elle véritablement complète?

Il est bien certain que, quelque exemple d'événement fortuit que l'on puisse trouver, l'on sera toujours en présence d'une rencontre de deux ou plusieurs séries de phénomènes; mais est-il aussi vrai que nous aurons droit d'appeler événement fortuit tout ce qui résultera de la rencontre de deux ou plusieurs séries de phénomènes? Il ne le semble pas. Et, en effet, bien que l'on ait une tendance à employer souvent ce terme de hasard comme un moyen d'explication, néanmoins il y a des quantités de phénomènes que nous n'avons pas l'idée d'attribuer au hasard. Or la plupart des phénomènes sont dus à des rencontres de séries indépendantes.

Dirai-je qu'il y a hasard, en passant près d'un lac où se trouve un bateau? Il y a pourtant là rencontre de séries indépendantes de phénomènes! Mais, que j'aie eu à ce moment le vif désir de me promener en bateau, et je déclarerai qu'il y eut là un heureux hasard tout à fait extraordinaire. Attribuera-t-on au hasard le passage d'un chien sur votre route, rencontre imprévue cependant? évidemment non. Mais un bicycliste qui, voulant éviter une voiture, rencontrera un chien, à ce moment, qui le fera tomber, maudira le malencontreux hasard qui plaça ce chien sur sa route.

La définition de Cournot paraît donc inadéquate parce que trop générale, et trop générale parce que incomplète. Il y manque en effet un élément humain, peut-on dire, qui paraît vraiment essentiel, un élément subjectif, un rapport à notre moi qui limite et restreint l'objectivité du phénomène.

Nous ne parlons de hasard que pour nous. Si nous parlons parfois de hasard pour des êtres autres que nous, c'est parce que nous nous mettons à leur place, et qu'ainsi nous les humanisons à la façon des fabulistes; ou bien encore c'est parce que nous les considérons avec les yeux de notre propre intérêt, de notre utilité personnelle : nous pouvons dire que c'est par un heureux hasard que la graine de cet arbre est tombée juste dans une parcelle de terrain favorable, au milieu des landes incultes, soit parce que nous regardons cet arbre comme un être identique à nous, à qui nous prêtons nos sentiments et nos pensées, soit parce que nous envisageons les avantages que nous pourrons tirer de l'existence de cet arbre. Tout s'est passé comme si un être avait voulu nous être utile. Nous voilà bien près de la conception populaire moderne du hasard, considéré comme un être bienfaisant ou malfaisant pouvant, suivant ses caprices, nous servir ou nous nuire. Nous avons réintégré la finalité dans la définition de Cournot, et nous touchons à la définition d'Aristote. Nous avons dit qu'Aristote attribuait aux faits de hasard l'apparence d'une finalité propre, parce qu'il admettait la finalité universelle; si l'on renonce à cette finalité universelle, le phénomène fortuit peut être considéré simplement comme donnant l'apparence d'une finalité. C'est du moins la modification que, très subtilement, M. Bergson proposait de faire, dans un de ses cours, à la définition d'Aristote. On peut dire alors : il n'y a que des causes efficientes, et tout se passe comme s'il y avait une cause finale.

On en viendrait presque à dire : tout se passe comme s'il y avait

un « fatum », si ces causes finales pouvaient rentrer dans un système cohérent et rationnel. Au terme, ce serait faire du hasard comme l'illusion du Destin.

Mais cette définition ne pourrait être considérée comme pleinement satisfaisante : si, partant de la conception de Cournot que nous avons trouvée trop générale, nous avons abouti, pour restreindre l'objectivité de sa définition, à des considérations subjectives, cela n'implique pas que nous devions nous arrêter à elles comme nous fournissant une explication totale. Cournot, en négligeant le côté subjectif du phénomène, en ne descendant point jusqu'à lui, est resté forcément incomplet. Mais on mériterait le même reproche si, en s'arrêtant à ce côté subjectif, on négligeait de remonter vers la partie objective qu'il a très clairement mise en lumière. C'est une erreur de croire que les définitions de Cournot et d'Aristote puissent s'opposer et se combattre, et qu'il y ait lieu de choisir entre elles, ou de substituer l'une à l'autre.

Essayons en effet de nous en tenir à la définition d'Aristote, telle que M. Bergson proposa de la modifier :

Voici une pierre qui se brise toujours suivant des figures géométriques. Il n'y a que des causes efficientes, et tout se passe comme s'il y avait une cause finale. Dirons-nous qu'il y a hasard, quand nous saurons qu'il est de la nature de cette pierre de se briser suivant des figures géométriques, et que cela n'est pas arrivé une seule fois, c'est-à-dire, disons le mot, que cela n'est pas arrivé par hasard? C'est dire, avec Cournot, que lorsque l'événement peut être prévu par la seule considération d'une série unilinéaire de phénomènes, ici celle de la pierre et de ses propriétés, le hasard s'évanouit. L'élément d'objectivité qui limite ici la définition d'Aristote où il n'en est pas tenu compte, repose dans cette imprévisibilité qui faisait regarder aux Latins la « Fortuna » comme une déesse aveugle.

Si nous prenons en effet une pierre qui, de sa nature, se brise irrégulièrement; si nous la faisons tomber sur une autre pierre de telle sorte que la brisure se fasse suivant une figure géométrique, nous disons qu'il y a hasard, et cela, non seulement à cause de l'illusion de la finalité, mais encore à cause de l'imprévisibilité de ce phénomène par la considération de la série unilinéaire de la pierre, qui ne contenait point la forme régulière de cette brisure : il y a donc une rencontre fortuite de cette série avec une autre série indé-

pendante, rencontre d'où est résulté ce fait nouveau, la brisure de la pierre suivant une figure géométrique.

Les deux définitions que nous avons exposées doivent donc se compléter mutuellement. On peut en faire une synthèse. Une rencontre imprévue de deux séries indépendantes de phénomènes donne naissance à un événement déclaré fortuit. Tout s'est passé comme s'il y avait eu une finalité véritable. Nous pouvons dire : Tout s'est passé comme s'il y avait eu une seule série de phénomènes qui dût aboutir à cet événement. Nous constituons ainsi la résultante des diverses séries en jeu, résultante à laquelle nous attribuons alors naturellement le caractère de la finalité, en l'envisageant seule au lieu d'embrasser par la pensée les diverses séries de causes efficientes qui ont convergé en ce point.

Si nous ne considérons pas toutes les rencontres de séries indépendantes de phénomènes comme des événements fortuits, c'est parce que nous négligeons de constituer la résultante de ces diverses séries, opération que nous n'accomplissons que pour ce qui nous concerne, pour ce qui paraît présenter un intérêt pour nous.

Et c'est pourquoi, à vrai dire, il est difficile d'offrir un grand nombre d'exemples de phénomènes qui ne paraissent pas presque aussitôt présenter le caractère d'être fortuits : car en appelant l'attention sur un tel événement, nous incitons l'esprit à y chercher quelque intérêt, c'est-à-dire à constituer la résultante des diverses séries génératrices, c'est-à-dire encore à le considérer du point de vue même du hasard.

C'est ainsi que, si l'on dit qu'il n'y a point hasard à rencontrer un lac sur lequel se trouve un bateau, l'on pense aussitôt à tel ou tel cas dans lequel il est utile de trouver un bateau sur un lac, quand ce ne serait que l'idée du plaisir qu'il y a à faire une promenade en bateau, et l'on déclare qu'au contraire c'est par un véritable hasard que l'on est passé près du lac où se trouvait ce bateau.

Ainsi donc, pour qu'il y ait hasard, il faut et il suffit qu'un événement, produit par la rencontre de deux ou plusieurs séries indépendantes de phénomènes et par là même analytiquement imprévisible, présente un intérêt suffisant pour que l'esprit constitue la résultante des séries de causes efficientes, résultante qui paraît consister en des causes finales aboutissant à l'événement considéré.

Supprimez l'intérêt subjectif, refusez d'admettre l'indépendance des séries génératrices, et par conséquent l'imprévisibilité analytique de

leur rencontre, refusez seulement de jamais constituer la résultante des séries, et vous n'aurez point de hasard. Enfin le hasard s'évanouirait aussi pour celui qui ferait par avance la synthèse des séries et constituerait la production de l'événement : un dieu omniscient ne peut connaître le hasard. Et cependant, quand même une Providence réglerait chaque chose dans ses détails les plus intimes, dirigée dans son choix par l'idée du meilleur, pourvu qu'il y ait une harmonie préétablie entre des séries de phénomènes, il y aurait encore hasard pour les hommes. Cette notion est indépendante des systèmes métaphysiques.

*
* *

Notre définition pourrait paraître cependant fort loin d'avoir épuisé le concept de Hasard.

Nous trouvons en effet des éléments tout à fait nouveaux dans les considérations sur le Hasard qui proviennent du calcul des probabilités. Nous ne nous occuperons pas ici de ce calcul ni de sa valeur, mais seulement des conceptions auxquelles il a donné lieu. Ces conceptions peuvent prendre un aspect plutôt populaire ou plutôt philosophique.

Examinons d'abord le premier de ces deux aspects.

Le calcul des probabilités est considéré comme un moyen d'étudier le Hasard et ses lois. Qu'est-ce donc que le Hasard, si le Hasard a des lois, alors que jusqu'ici l'élément caractéristique du Hasard a été l'absence de toute loi, l'inintelligibilité, ou le caprice, les substitutions inattendues, ou les rencontres imprévisibles? Et le calcul des probabilités permet de prévoir les phénomènes fortuits alors que le Hasard nous paraissait échapper à toute prévision.

Interrogeons donc le chapitre de M. Bertrand sur « Les Lois du Hasard »[1]. Nous y voyons que « Le hasard, sans choisir, régularise tout »[2]; nous y apprenons que « l'empreinte du hasard » est un ordre régulier dans les phénomènes.

Trouvons-nous un événement anormal, imprévu, nous devons dire qu'il y a eu une cause perturbatrice du Hasard. C'est presque déclarer que les événements déclarés fortuits, suivant la conception populaire, peuvent être l'effet de tout, sauf du Hasard. En un mot le Hasard est le régulateur par excellence : « Le hasard est sans vertu...

1. Bertrand, *Calcul des probabilités*, p. VI-L, Paris, in-8°, 1888.
2. *Id.*, p. XXIII.

mais pour conduire les faits de nature à une fin assurée et précise, il est, au milieu des agitations et des variétés infinies, le meilleur et le plus simple des mécanismes. Les vapeurs s'élèvent, les vésicules se forment, les nuées s'épaississent, les vents les dispersent, les mêlent, les entre-choquent, engendrent la tempête et la pluie; le Hasard conduit tout sans surveillance ni délibération aucune, et précisément parce qu'il est aveugle, il remplit le lit de tous les fleuves, arrose toutes les campagnes et donne à chaque brin d'herbe sa ration nécessaire de gouttes d'eau. » Ainsi le Hasard est conçu comme un être non plus capricieux mais raisonnable et qui, bien qu'aveugle, joue le rôle d'une véritable Providence.

Ce concept semble tout à fait incompatible, du moins sous cette forme un peu grossière, avec cet autre concept de Hasard que nous avons essayé de préciser tout à l'heure. Pour en trouver une forme plus philosophique, nous n'avons qu'à nous reporter à Cournot. Sa conception, avons-nous dit, est trop objective. Il l'a remarqué lui-même, mais il en a conclu que l'idée que l'on se fait du Hasard est erronée, et que le nom de Hasard doit être réservé aux phénomènes objectifs :

« Il est bien vrai que, dans le langage familier, dit-il, on emploie de préférence l'expression de hasard lorsqu'il s'agit de combinaisons rares et surprenantes : on remarquera le hasard qui a fait périr les deux frères le même jour, et l'on ne remarquera pas ou l'on remarquera moins celui qui les a fait mourir à un mois, à trois mois, à six mois d'intervalle, quoiqu'il n'y ait toujours aucune solidarité entre les causes qui ont amené tel jour la mort de l'aîné et celles qui ont amené tel jour la mort du cadet.... Mais cette nuance d'expression, attachée au mot de hasard dans la conversation familière et dans le langage du monde, nuance vague et mal définie, doit être écartée lorsqu'on parle un langage philosophique et plus sévère[1] ». Cournot fait bon marché de ces « nuances » familières. Nous y reviendrons tout à l'heure. Notons seulement ici qu'il ne considère pas ce Hasard comme constitué par des faits surprenants, mais il attribue bien la plupart des phénomènes au Hasard : c'est la matière du calcul des probabilités.

Or l'on constate qu'en fait, suivant ce que Poisson a appelé la loi

1. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, in-8°, Paris, 1851, II, ch. III : Du hasard et de la Probabilité, § 32, p. 54-55.

des grands nombres, quand beaucoup d'événements analogues sont dus au hasard, considéré objectivement, ils tendent à suivre un ordre de plus en plus régulier, à mesure que le nombre des événements augmente.

Ce fait est approximativement exact. Or, on l'attribue au Hasard même auquel semblaient être dus les événements considérés. Ainsi est née cette conception nouvelle tout à fait opposée à l'ancienne, que j'ai déclarée populaire, bien qu'elle soit née chez des mathématiciens et des savants, à cause de son caractère nettement anthropomorphique.

Certains esprits ont trouvé qu'il y avait là un abus véritable, que rien ne permettait d'attribuer au Hasard cette régularité observée, d'autant que chaque événement n'était considéré comme fortuit que par l'ignorance des détails de son apparition, enfin que le Hasard, n'étant fait que pour masquer notre ignorance, non seulement ne pouvait avoir d'efficacité, mais même de signification propre; et voilà comment on rencontre parfois cette conception purement négative du Hasard, née d'une réaction contre cette notion de Hasard-Providence empruntée au calcul des probabilités.

Cette conception négative du Hasard doit donc partager le sort de celle qu'elle prétend combattre. Or, on ne peut admettre la conception de Hasard régulateur telle que nous venons de la rencontrer. L'on ne peut avoir le droit de changer à ce point le sens d'un mot. Il ne s'agit pas de nuances vagues et mal définies, comme le prétend Cournot; il s'agit d'idées au fond assez précises, et susceptibles de définition : c'est du moins ce que nous avons tâché d'établir.

Mais nous reconnaissons que, sous ce mot de Hasard employé ici à tort, se trouve un concept différent, mais intéressant, lui aussi, et susceptible d'être précisé : le fait fondamental de ce concept, c'est une tendance indéniable à la position d'équilibre, M. Lalande dirait une tendance à l'homogénéité, à la dissolution, révélée dans les expériences que l'on peut faire sur ce que l'on peut considérer, en termes leibnitziens, comme la résultante des tendances à l'être de toutes les essences, à l'existence de tous les possibles.

« Les événements fortuits, dit M. Bertrand, ressemblent aux gouttes de pluie. Pourvu qu'ils soient assez nombreux, le hasard les distribue équitablement entre tous les cas possibles. »

D'ailleurs on sait que le calcul des probabilités, comme le disait déjà Laplace, comme le répète M. Poincaré avec beaucoup d'autres,

s'appuie sur le principe de raison suffisante. Il y a donc quelque chose de profondément leibnitzien dans cette philosophie du calcul des probabilités qui utilise le terme de hasard.

Nous dirons donc, en employant encore le langage de Leibnitz, que le Hasard est la puissance qui fait passer tous les possibles à l'être, toutes les essences à l'existence, en raison du nombre de combinaisons qui les favorisent dans la matière.

Il répond à la nécessité géométrique, reste donc étranger au principe du meilleur qui guide le Dieu de Leibnitz, et, si ce n'est pas une simple résultante du jeu des possibles et de leur effort pour passer à l'être, résultante hypostasiée, ce sera un dieu que Leibnitz aurait assimilé au Dieu de Spinoza. C'est dire que ce Hasard, loin de procéder, comme on le dit, du principe de raison suffisante, ne procéderait plus que du principe de contradiction.

Aussi, dans le langage de Cournot, ce même fait pourrait encore être exprimé par la notion d'un plan qui servirait de lieu géométrique à toutes les rencontres de séries indépendantes, la notion d'un plan du Hasard. Là est le fait. Quant à l'attribution à un être, de quelque espèce qu'il soit, de cette régulation mathématique, elle sort du concept, et pénètre dans les hypothèses purement métaphysiques.

Ainsi cette notion nouvelle du Hasard pourrait se réduire à la conception du plan géométrique des rencontres des séries indépendantes de phénomènes. Mais il faudrait à cette notion un autre mot que celui de Hasard, auquel s'applique seul la définition que nous avons donnée antérieurement.

*
* *

Rappelons brièvement les principaux résultats de notre étude. Nous avons déterminé une évolution inverse du concept de Hasard dans les sentiments populaires et dans les réflexions philosophiques : les anciens opposaient le hasard à la finalité, alors qu'Aristote était surtout frappé par le caractère de finalité qu'il voyait inclus dans la notion du hasard; les modernes attribuent au hasard une finalité propre, alors que Cournot voit dans le hasard un mécanisme où la finalité ne saurait intervenir.

Amené par un ordre nouveau d'études, nous avons vu se développer sous ce même nom de hasard, par une véritable aberration de terminologie, un concept absolument nouveau, entièrement

hétérogène à l'ancien. Nous ne pouvons trouver entre eux qu'un élément commun, à savoir un certain degré d'ignorance, ignorance tout à fait différente d'ailleurs, puisque, dans la première conception, elle ne porte que sur l'arrivée d'un événement que nous ne savions pas prévoir, mais dont nous pouvons déterminer les causes plus ou moins scientifiquement; dans la dernière, l'ignorance ne porte au contraire que sur ces causes qui restent indéterminées, alors qu'on peut prévoir, avec plus ou moins de certitude, l'arrivée de l'événement; c'est du moins l'idée renfermée dans ce concept, pour lequel nous réclamons une appellation nouvelle; il n'est pas inutile de signaler ce point à ceux qui cherchent à préciser, fixer ou remanier le vocabulaire philosophique.

Nous nous sommes enfin opposé à la prétention de Cournot de garder une appellation déterminée pour une définition arbitraire qui ne tenait pas un compte suffisant de ce qu'il appelait négligemment des « nuances familières ».

La définition philosophique d'un terme existant, en effet, qui n'est point la définition préalable des expressions que l'on veut employer dans un système, doit être une définition psychologique : elle doit surtout donner une forme claire et précise à des idées plus ou moins confusément enveloppées dans la conscience; elle doit échapper enfin au cercle vicieux de la définition arbitraire.

C'est ce que nous avons tâché de faire dans notre définition du Hasard.

HENRI PIÉRON.

ESSAI D'ONTOLOGIE

« L'Univers, dans sa totalité absolue, est une « Activité Spirituelle » qui s'explicite et se sent comme telle. Ses explicitations sont toutes spécifiques, c'est-à-dire irréductibles. »

Telle est la thèse développée dans ce travail. Ses deux premières parties : « Les théories empiriques de l'être » et « Les théories logiques de l'être », démontrent la spécificité des explicitations. La troisième : « Théorie de l'être », montre comment elles se produisent, quelle est la loi la plus universelle de leur productivité. Cette loi est une « Résistance » qui apparaît dans ses différents modes.

Les théories empiriques de l'Être.

L'expérience immédiate. — La conception actuelle, qui fait de plus en plus d'adhérents parmi les savants, suivant laquelle les différentes forces physiques admises sont des modes de l'énergie différemment conditionnée; la répartition des corps de la chimie en familles naturelles; celle des êtres vivants en genres, espèces, variétés, etc.; les tentatives d'exposition systématique des phénomènes sociaux; la manière de traiter des phénomènes psychologiques et les distinctions de plus en plus subtiles apportées dans cet ordre de recherches; enfin tous les essais ordonnés en classification à forme quelconque, ont ceci de commun que l'esprit qui les pense reconnaît entre les divers objets auxquels il s'applique, à la fois un élément d'identité et un élément de différence. Les objets sont posés comme une diversité immédiate à travers laquelle une observation rigoureuse permet de découvrir des ressemblances et des différences et de les ordonner, au moyen de ces caractères, en séries ou groupes de faits dont chacun constitue une science particulière. Chacune

d'elles n'est pas d'ailleurs en face des autres sans point de contact avec ces autres, mais elles se supposent toutes au contraire et ont besoin les unes des autres, soit à titre d'indication de méthode, soit pour déterminer avec précision la nature de leurs objets spéciaux. Dans son *Cours de philosophie positive* Auguste Comte a mis en lumière le rapport méthodique qui existe entre les divers embranchements de la science. H. Spencer s'est plutôt attaché à déterminer les objets les uns par les autres, directement, en donnant une systématisation universelle des objets des sciences. Chez lui la méthode se réduit à une loi objective applicable à toute l'étendue du monde du corps et des consciences, en tant que celles-ci sont constituées, comme les corps qui donnent prise à la science, par des séries fixes et stables de phénomènes constants, posés en face d'une activité pure comme des résistances absolues. Dans un autre plan peut-être, mais offrant, au moins comme méthode, une ressemblance exacte avec le procédé de H. Spencer, les métaphysiciens ont souvent essayé de mettre en relief une unité essentielle qui se retrouve dans tous les ordres de faits et d'êtres. Ainsi en est-il de la Substance de Spinoza; de la polarité de Schelling, pour lequel, à un état de sa pensée au moins, le monde peut être symbolisé dans un aimant; ainsi de la trilogie de Hegel qui fait l'unité de son système et qui est constitutive de l'être. En somme, l'esprit humain à travers toutes ses investigations et tous ses efforts s'atteste un; et de même que Hegel a pu fonder une philosophie de la Nature basée sur la Logique, de même H. Spencer aurait pu établir une critique des catégories au moyen de son principe du passage de l'homogène à l'hétérogène, qu'il a développé dans la Nature seulement. Il conviendra d'examiner quelle est la valeur réelle de cet état de la pensée et d'en déterminer les conditions : c'est-à-dire tout ce qu'elle implique. Une manière d'être aussi générale, aussi constitutive de l'esprit ne peut que gagner à être fixée et rigoureusement déterminée en soi et par rapport au Réel. Il nous faut savoir ce qu'elle vaut et d'où elle vient.

Mais auparavant, et par l'observation des systématisations actuelles, recherchons les caractéristiques de ces systématisations, leurs propriétés. Le procédé est empirique, il déblaiera seulement le terrain, et comme les systématisations se présentent comme un résultat de la règle indiquée, il nous éclairera sur la signification de cette règle.

1° La classification scientifique reconnaît des différences entre les êtres classés;

2° En plus des êtres classés, elle contient en général, sous forme de théories, une explication de ces différences, ou qui se présente comme telle. La théorie veut ramener une diversité à l'unité; elle se pose en général comme réalisant ce but ou voulant le réaliser. Sa destination apparaît ainsi clairement, car elle consiste à tirer de l'esprit seulement les déterminations de la nature, à bâtir l'objet dans sa complexité réelle, avec le sujet dans sa plus grande simplicité possible;

3° Ces théories ont une unité interne, ou veulent l'avoir : car elles sont déductives;

4° Tout ce qui précède a pour but d'arriver à contenir les faits infiniment variés dans un petit nombre de formules et de règles faciles à retenir, constituant ainsi un ensemble d'éléments et de procédés commodes à manier et à pratiquer, qui permettent d'embrasser la totalité considérée dans un acte simple relativement et facile à maintenir, de l'esprit.

En somme, la classification et la théorie qui en fait le lien la légitime et la crée avec une apparence, au moins voulue, de nécessité et de totalité, ont, sous l'aspect d'une valeur spéculative, un but pratique inavoué, but de commodité et d'absence d'effort. Elles sont destinées à permettre à l'esprit de contenir la diversité objective le plus facilement possible, et c'est ainsi qu'elles doivent porter au plus haut point la marque de l'activité spirituelle aisée par excellence. Et cette marque doit évidemment être transparente dans la théorie parce que la classification n'est destinée qu'à être reproduite par elle : c'est un déblaiement grossier des objets qui sera remanié par la théorie, et que celle-ci, en le fixant, doit contenir en le reproduisant, d'après la vieille notion de la science dont Aristote a doté la philosophie, tout à l'heure nous dirons peut-être encombré. Avant d'aller plus loin, en effet, nous remarquerons que bien souvent, on croit à l'existence, dans un tout, d'un caractère qui lui est tout à fait étranger; et c'est à cette croyance, souvent, que se réduisent l'école et le classicisme.

Quelles sont donc les marques essentielles des théories scientifiques actuelles? Dans cette étude empirique, une investigation à travers le domaine des sciences grossièrement considéré, sera suffisante. En effet, nous recherchons seulement les caractéristiques des

grandes directions théoriques ou explicatives et non pas de toutes, ce qui ne peut être fait empiriquement, mais fera l'objet d'une recherche purement logique, c'est-à-dire universelle. Nous diviserons donc la totalité des sciences en branches très générales, mettant à part d'abord les sciences de la quantité comme telle, avec ses applications légitimes aux substrats homogènes, puis les théories physiques, psychologiques, biologiques et sociales. Ce que nous en dirons légitimera ces distinctions, sans prétention à une rigueur quelconque, inutile ici.

Mathématiques. — L'important, dans une déduction mathématique, est de saisir son caractère d'homogénéité ou d'identité. Toutes les transformations d'une expression ayant pour éléments des nombres demeurent, pour ainsi dire, dans le même plan. Elles sont toutes exactement identiques. M. Hannequin dit très justement que les transformations d'une expression mathématique se bornent à développer toutes les formes utiles des relations exprimées par les équations primitives; Stuart Mill, dans sa *Logique*, remarque de même que ces développements ne font que poser l'identité de différents modes de formation. Enfin, Auguste Comte affirme rigoureusement ce caractère d'identité entre les diverses formes issues par transformation d'un certain nombre de relations, en disant que les équations primitives ne font qu'exprimer des relations quantitatives observées, auxquelles les équations et les transformations en elles-mêmes, ne peuvent rien ajouter. En résumé, il faut bien se rendre compte que les équations primitives données contiennent tout le reste, non pas implicitement, en donnant à ce mot son sens philosophique ordinaire qui connote les notions de substance, de cause, etc., mais explicitement, ce qui veut dire qu'elles les contiennent en totalité absolue; elles les expliquent, pour tout dire; car nous verrons que cette explication quantitative, homogène, est la seule véritable que puisse admettre la logique; elle consiste essentiellement et uniquement dans un remaniement, un déplacement, une permutation de termes, de parties, de multiples ou de fonctions de termes. Dans les applications des mathématiques, il ne faut pas perdre de vue cette nécessité d'homogénéité absolue qu'elles exigent. Ainsi en est-il de leurs applications aux quantités d'espace, depuis la division d'une ligne en parties proportionnelles, par les règles du calcul arithmétique ordinaire le plus simple, jusqu'aux traductions des quantités spatiales par les signes conven-

tionnels, et féconds à cause de ce caractère, des quantités complexes, des quaternions par exemple.

La valeur des quantités complexes provient seulement en effet de ce que leur notion permet de « poser » d'une manière commode les problèmes qu'elles résolvent ; elles sont des symboles d'un remaniement simple et facile, appliqués à des distinctions quantitatives bien choisies. Ajoutons encore qu'il y a du caractère des « quantités complexes » dans l'infiniment petit de l'analyse infinitésimale. Si cela est, on trouvera peut-être, dans cette idée, la source de l'insuffisance des définitions qui ont été proposées pour cet infiniment petit. Nous pensons donc que l'infiniment petit, la différentielle, a une véritable spécificité, symbolique de la quantité, qui le distingue absolument du symbolisme algébrique, arithmétique, géométrique, etc. Ce sont des symbolismes différents, car ils sont des espèces particulières du genre « quantité complexe » qui est l'universel de la notion. Étant dans un état d'irréductibilité réelle, lorsque le symbolisme algébrique de la quantité coexiste avec l'infiniment petit, ils se comportent l'un vis-à-vis de l'autre comme deux valeurs d'une relation entre quantités complexes ; deux éléments d'un quaternion par exemple : le passage de l'un à l'autre est conventionnel. Que l'infiniment petit soit une spécificité, cela est prouvé entre autres par ce fait qu'il n'est définissable que par lui-même. Si A est une fonction de x et de y par exemple, jamais on ne pourra écrire $dy = \mathrm{A}$, mais seulement $dy = \mathrm{A}dx$; or, dans le groupe $\mathrm{A}dx$, en tant que totalité, c'est évidemment dx qui spécifie et distingue ce groupe, en caractérise la qualité spéciale comme symbole. C'est cette spécificité que l'on veut probablement définir en disant que l'infiniment petit « tend vers 0 », ce qui est introduire dans sa nature la « mobilité », élément spécifique sans lequel il pourrait être égalé à une fraction $\varepsilon = \frac{1}{\mathrm{M}} = \mathrm{A}$, M étant un nombre très grand. La liaison de dy, A, dx, permettant un passage, une interprétation, au moyen d'un certain mécanisme, de dy, dx, à des dérivés de A, est arbitraire, comme les liaisons entre quantités complexes. Quand on intègre une équation différentielle, il y a un véritable passage qui fait franchir un abîme analogue à celui qui sépare la quantité discrète de la quantité continue si l'on veut. C'est encore aussi un symbolisme spécifique peut-être que celui du calcul de la variation des intégrales définies, que celui de i, et en général de toutes les fonctions transcendantes : circulaires, elliptiques,

nombre e, symboles pangéométriques. Et il faut remarquer que ce qui change ici c'est la qualité du symbole et non pas celle de l'objet symbolisé : celui-ci est toujours quantité pure.

Sciences physiques. — Les sciences physiques, dont le type aujourd'hui, du point de vue théorique où nous nous plaçons, est l'optique physique, vont nous présenter un caractère nouveau et mettre en relief une première tendance de l'esprit pressé d'expliquer. Comprenant que le seul domaine qui lui appartienne absolument, est celui des déductions mathématiques, la pensée, pour s'emparer du monde objectif, s'efforce de le plier aux déterminations des sciences mathématiques; elle veut assimiler les « différents » phénomènes naturels, dont la parenté a été reconnue et explicitée, dans une classification provisoire, aux termes remaniés de relations quantitatives. De là naît l'atomisme. Provisoirement, accordons que la totalité, aussi bien qu'une de ses parties, est non pas une chose immobile, mais un mouvement et une continuité. Cette position ne constitue pas un cercle vicieux, car, ainsi qu'on le verra, nous ne donnons pas de démonstrations, — que nous croyons illusoires, toujours : c'est notre thèse, — mais seulement des opinions affirmées à titre de faits absolus. Cette conception paraît légitime, si l'on observe qu'un corps, par exemple, n'est limité que par abstraction, — car à la surface de contact de deux corps en réaction l'un sur l'autre, ce qui est le cas universel, où commence l'un et où finit l'autre? —; et, de même, dans la notion nécessaire de corps comme centre de force ou simple point d'application ou d'émanation d'énergies particulières, l'univers ne devient plus qu'un champ continu de forces, distinctes cependant; un corps enfin se transforme réellement dans le temps. Dans cette continuité, un individu devient une portion de la totalité, déterminée arbitrairement par l'esprit conformément à ses habitudes et aux déterminations lointaines ou actuelles qu'il peut avoir reçues et qu'il reçoit. La continuité contient ainsi un ensemble de jalons fixes que nous avons, virtuellement au moins, le pouvoir de déplacer : ils sont en somme contingents. Cette détermination spéciale à laquelle se résout l'esprit et qui est impliquée dans la simple production explicite d'un terme ou d'un signe, signifie, au point de vue ontologique, que, pour saisir l'être essentiellement continu, c'est-à-dire pour devenir la réflexion, immédiatité du second degré, la science, qui demeure, pour ainsi dire, dans l'immédiatité immédiate doit

commencer par appliquer la catégorie du nombre au Réel. Au moins telles sont nos habitudes actuelles. Cela veut dire que nous ne nous emparons en réalité, au point de vue de la science, que de termes discontinus et fixes, ou que nous avons au moins une irrésistible tendance à fixer. Ces termes fixes constituent les faits de la science; faits que le savant double des atomes [1]. Ce qu'il faut bien voir, c'est que, à chaque qualité, correspond un atome spécial, nécessairement. Donc, si nous voulons appliquer les transformations du calcul à l'être, nous pourrons le faire uniquement dans le domaine d'une qualité particulière, entre des quantités d'atomes de cette qualité, ou entre des rapports quantitatifs d'atomes différents, dont on aura reconnu, en dehors du procédé purement mathématique, les relations quantitatives. En somme, cela veut dire que des transformations quantitatives opérées sur des termes ou signes traduisant des quantités atomiques, ne pourront jamais, à cause de leur homogénéité essentielle, nous donner l'idée de la connaissance de qualités autres que celles qui sont contenues dans les relations primitives. Si, d'activités qui se produisent entre certaines quantités de certains atomes, résultent des qualités nouvelles, seul un procédé analogue à celui qui a déterminé les qualités primitives — l'observation par exemple, — pourra nous fixer sur ce point et nous déterminer aussi sur la quantité de la qualité nouvelle correspondant aux quantités des premières qualités données. La chimie éclaire parfaitement cette conception. Vous aurez beau remuer idéalement H^2 et O comme tels, jamais vous n'aurez la moindre idée de ce que vous représentez par H^2O, à savoir l'eau. Le symbolisme chimique est précisément le meilleur parce qu'il ne prétend pas, en général, constituer une explication qualitative. Chaque formule est un signe appliqué sur un atome irréductible, ou sur une molécule, auquel un ensemble de propriétés reconnues, et non déduites, est attaché. Il est vrai qu'il y a des lois et des prévisions chimiques; elles expriment, là comme ailleurs, la classification et ses caractères; c'est-à-dire l'identité dans la différence ou la continuité essentielle du Réel, et rien de plus. Nous en éclairerons plus complètement la signification plus tard. Mais,

1. C'est en effet par un procédé analogue que, au delà du fait, pris comme origine, se constitue l'atome. Plus tard nous verrons que de l'Activité-Substance ou Esprit universel au fait, il y a la même distance que du fait à l'atome. C'est dans les deux cas, le même appauvrissement, la même simplification, à la fois qualitative et quantitative.

en tant que les corps, ceux que l'on appelle simples, ou ceux que l'on appelle composés, sont considérés dans leur spécificité, leur différence, leur unité interne, le symbolisme n'est qu'une marque superficielle par rapport à eux, une teinte spéciale, un signe destiné à rappeler leur existence seulement. En chimie organique, des remaniements spatiaux de symboles ont permis de prévoir l'existence de certains corps plus tard découverts; leurs propriétés « ressemblent » à celles de certains corps qui correspondent à des arrangements voisins; cela veut dire que les corps chimiques, comme tous les corps, ainsi que nous l'avons reconnu, peuvent être classés et accusent des identités dans leurs différences; cependant on n'est pas d'accord sur l'existence réelle, possible légitimement, de corps qui correspondent à ces arrangements de symboles : souvent les arrangements possibles sont en plus grand nombre que les corps connus. Pour suivre symboliquement le Réel, c'est-à-dire pour appliquer, dans une classification donnée et commode pour un ensemble, un terme interpolé de cette classification sur une existence réelle, on a été conduit à des notions nouvelles et compliquées, preuve de l'insuffisance du symbole, dans la partie de la chimie qui devient pour cette raison la stéréochimie. Là, les arrangements, passent, du plan, dans l'espace à trois dimensions; déjà on avait été conduit à abandonner l'arrangement par équivalents comme trop pauvre; et on a même dépassé le point de vue stéréochimique en demandant tout simplement une modification dans la conception de l'atome chimique qui en détruit la notion primitive tout entière : à savoir un caractère dynamique spontané empêchant alors cette prévision par permutation des éléments des symboles complexes. Retenons de ces remarques que le symbole n'égale le Réel qu'en l'accompagnant pas à pas dans ses modifications, qu'il est conditionné par lui, loin de lui imposer ses déterminations, ce que l'on oublie quelquefois. Beaucoup l'oublient en effet, ou ne le voient pas, ou ne le savent pas; ils croient que les arrangements de symboles simples, qu'on parvient parfois, à force d'efforts, à édifier pour les faire correspondre à un degré du réel continu et mobile, sont tout ce réel, et quelques-uns de ceux-là ont construit alors un atomisme universel où tout sort d'un seul atome fixe. Ils oublient que la simple juxtaposition, plane ou à trois dimensions, de symboles simples, ne peut en aucune manière, par elle-même, égaler les caractères du terme réel, de l'atome un et spécifique sur

lequel elle est appliquée. Dans cette juxtaposition, où est l'unité et où peut-elle être? où sont indiquées les différences d'énergies potentielles qui y sont contenues? Pour le cas des isomères par exemple, l'unité est la même pour tous, en tant que représentation symbolique, et rien n'y sert de signe aux potentialités diverses qu'ils représentent. Malgré cela des chimistes, trompés par leur besoin d'unité et l'attrait que présenterait pour l'orgueil et le travail humain la possession du tout dans un seul terme, croient à la possibilité d'expliquer la chimie tout entière, encore que le domaine de cette science soit tout à fait impossible à limiter strictement, par les combinaisons quantitatives, numériques, diverses, d'un élément unique, absolument stable et bien défini; il n'y aurait plus qu'un corps simple. Il n'est pas plus difficile de croire qu'il n'y en aurait plus un seul. Comme on fait venir du néant, « croyant les expliquer », les propriétés des combinaisons de ce corps simple avec lui-même, on peut aussi bien le faire lui-même provenir du néant.

Atomisme. — Nous pouvons maintenant commencer à caractériser l'atomisme. Il résulte d'une confusion, qui consiste à identifier la qualité et la quantité « comme telles ». Il correspond au désir de trouver dans l'être un point d'application pour le nombre, jusque dans les moindres parties de la totalité de l'être. Dans cette union, chacun des deux termes : le nombre et l'être, marque son empreinte sur l'autre. Le nombre fixe l'être, et le nombre, c'est ici le nombre dans son essence, dans sa loi, c'est-à-dire la discontinuité; et ainsi naît l'atome qui est dans l'être la détermination extérieure introduite par l'application du nombre sur cet être. De même naissent « les atomes ». Chacun d'eux contient évidemment ce que l'être considéré contient, en tant que tel, d'essentiel et d'irréductible. Par exemple, l'application du nombre à la géométrie produit l'atome géométrique ou étendu; à la mécanique, l'atome mécanique ou masse, etc.; mais alors, évidemment, on ne pourra en aucune manière, de l'atome correspondant à une certaine détermination de l'être, passer à l'atome particulier correspondant à — égalant — une certaine autre détermination, ni l'expliquer; on ne pourra, en un mot, passer de qualité en quantité. Ce sont là des choses parfaitement distinctes que seul le besoin de simplifier a pu faire identifier. De là résulte pour le chimiste et le physicien l'impossibilité de réduire le fait chimique, le fait physique à l'atome géométrique et à l'atome mécanique, sans ajouter de nouvelles déterminations, synthétique-

ment, à celles de l'atome géométrique et de l'atome mécanique. Le « passage » ne peut avoir lieu que si on demeure dans le même plan de l'être : ainsi en est-il en géométrie. Cette condition n'est pas réalisée dans la Nature, où chaque chose, pour la science intégrale, a sa spécificité. Ce qu'il y a de vrai dans l'atomisme est donc en fin de compte ce qu'il y a d'exclusivement quantitatif. Aussi l'atomisme peut-il comprendre les déductions géométriques et mécaniques où il ne s'agit que de quantités d'espace toujours homogènes. La mécanique en effet, en raison de la position adoptée par cette science, déclare l'homogénéité, l'identité des forces, celles-ci n'expriment que des mobilités d'éléments d'espace : mobilités purement quantitatives. L'atome de l'atomisme universel qui se donne comme explicatif, « générateur », est un abstrait; il est un produit de l'analyse; et, quand on veut, de lui, s'élever au réel, au concret, on est conduit à le concrétiser parallèlement aux déterminations concrètes qu'on veut lui faire produire.

L'atomisme est donc une pure croyance. La doctrine est caractérisée par sa simplicité. Pour elle l' « unité de composition » est la détermination profonde du Réel, en tant que composé d'existences distinctes isolées. D'un élément simple combiné avec lui-même, sort le monde. Démocrite a dit : « se mouvoir par un mouvement de choc mutuel, vers l'infini »; et Descartes : « donnez-moi la matière et le mouvement et je construirai le monde ». Ce n'est pas possible. En tant qu'il y a du mouvement dans l'espace, dans le monde, si on peut traduire en relations spatiales ce mouvement, l'atomisme sera utile et vrai, atteindra tout le Réel; mais là s'arrête son pouvoir; il ne peut aller au delà de la mécanique. Il résout le problème mécanique par la conception de la force, qui est, non pas une chose, une réalité du même ordre que le réel qu'elle implique, mais une quantité auxiliaire, commode dans l'état actuel de la science de la quantité pour établir certaines relations quantitatives; elle n'a rien, mécaniquement, d'une activité; elle n'est que la matière d'une méthode.

Cette nécessité, pour l'atome, de revêtir des qualités spéciales, lorsqu'il veut atteindre, égaler, les spécificités du réel, ressort avec éclat de toute critique sérieuse de l'atomisme dans ses applications actuelles, à la physique par exemple. En optique, à chaque détermination nouvelle correspond en réalité une détermination nouvelle de l'éther capable de la produire, d'assurer sa manifes-

tation et son existence. Et ainsi l' « unité de composition » des diverses qualités réunies sous le genre : phénomènes lumineux, n'est qu'une chimère et n'existe pas. On peut y croire en dehors des applications, des recherches réelles; pratiquement on agit, en quelque sorte, dans le sens de la vérité, et on accepte implicitement la thèse contraire : à savoir la spécificité des déterminations différentes et leur irréductibilité. Il y a un éther pour la réflexion, un autre pour la réfraction, d'autres pour les réfractions multiples, un autre pour la diffraction, d'autres pour les polarisations ordinaire, chromatique, rotatoire, etc. Nous avons dit souvent comment quelquefois la prévision reste possible : prévision d'existence surtout. Et c'est pour s'être fait illusion à un degré beaucoup plus avancé encore que quelques esprits ont conçu, et tenté, la réalisation de la production totale de l'univers matériel par le jeu pur et simple d'un éternel atome immuable : ils sont la meilleure preuve peut-être de la loi d'inertie que nous reconnaîtrons avec précision dans l'univers. En voulant préciser l'ἄποιον des Grecs, ils réduisaient le monde à son aspect le plus pauvre.

Toujours est-il qu'une tendance nettement et souvent affirmée de l'esprit humain consiste à vouloir expliquer les diverses spécificités de l'être par le jeu mécanique d'un élément unique composé avec lui-même. Il y a deux simplicités dans cette méthode : simplicité de la matière et simplicité de la combinaison. En cela consiste essentiellement l'atomisme, et nous avons reconnu l'étendue de cette croyance dans le domaine des sciences physiques. Elle consiste à vouloir faire sortir l'autre du même, à vouloir expliquer la totalité du complexe par le simple. Nous allons retrouver cette marque de l'esprit, cette tendance, dans des domaines différents.

Les résultats qui précèdent apparaissent déjà dans les conclusions de deux études faites sur l'atomisme par Stallo et par M. Hannequin. Le premier travail, moins étendu et moins compréhensif que le second, met bien en lumière la complexité presque fantastique du « monde des éthers » et il en ressort que ce monde, s'il existait réellement, et s'il expliquait réellement les apparences pour l'établissement desquelles il est imaginé, serait pour la raison une source de difficultés explicatives plus grandes encore que celles qu'il est appelé à résoudre. Stallo, en développant à l'extrême les conséquences objectives de l'existence de l'éther des physiciens, a montré son impossibilité ; elle résulte des propriétés mêmes de cet éther qui en font un

corps, une matière, dont l'existence est réellement inimaginable. M. Hannequin s'est attaché plutôt à examiner la question par son côté logique et il a mis en lumière l'absence du développement objectif réel, dans l'éther, qui devrait accompagner le développement déductif et subjectif des constructions mathématiques qui symbolisent les éléments d'éther ; d'où nos conclusions.

Évolutionnisme. — D'abord il est évident, que, pour ne pas parler directement d'atomes, comme les chimistes, ou d'atomisme cinétique comme les physiciens, la doctrine qui s'est produite sous le nom d'évolutionnisme, a, avec l'atomisme entendu comme nous venons de l'indiquer, la parenté la plus étroite. H. Spencer a dit, à peu près dans ses *Premiers Principes* : « ... Un pouvoir dont la nature nous est inconnue et auquel nous ne pouvons donner de limites ni dans l'espace, ni dans le temps produit en nous certains effets. Il existe entre ces effets certaines ressemblances, ce qui nous permet de les classer en espèces très générales et certaines ressemblances de connexions et qui nous permet de leur assigner de lois très générales. L'analyse ramène ces différentes espèces d'effets à une seule espèce d'effet et ces différentes espèces de lois à une seule espèce de loi, le couronnement de la science est l'interprétation de tous les ordres de phénomènes comme manifestations différemment conditionnées de cette espèce d'effet sous les modes conditionnés de cette espèce de loi » ; et plus loin : « l'interprétation des phénomènes n'est rien de plus que la réduction de nos idées symboliques complexes à des symboles plus simples ». Enfin nul plus que lui n'a insisté sur l' « unité de composition » des choses, notamment dans ses *Principes de Psychologie*. Or, s'il n'y a rien de plus certain que d'affirmer l'existence d'un élément commun entre des choses, qui fait leur identité, caractérise le genre, et permet la classification dont nous avons reconnu au moins la possibilité, rien n'est plus faux que de croire que cet élément commun, qui est un abstrait, constitue à lui seul l'être tout entier, de croire que l'on peut faire sortir le concret de l'abstrait, le complexe du simple. H. Spencer en somme est franchement atomiste, tend à expliquer les différences qui sont constatées dans l'objet par la négation de ces différences, par l'identification des choses. Ici, cependant, quelque chose de nouveau, se produit nettement indiqué par le mot d'évolution, qui n'aurait pas été compris tout à l'heure à propos des sciences physiques. Ce qui lui a fait croire à la réduction pos-

sible de tous les êtres à la « matière » et à la « force », dont l'universalité apparaît dans les *Premiers Principes*, comme le résultat d'une sérieuse analyse, c'est la continuité, reconnue comme un fait, entre les êtres; laquelle, ne laissant entre eux, dans les classifications auxquelles ils donnent lieu, que de très légères différences, semble les effacer toutes, et peut faire croire à une identité complète. C'est oublier qu'entre deux qualités distinctes, quelque voisines qu'elles paraissent, la distance est infinie, toujours; bien qu'il y ait réellement des degrés reconnus et sentis dans les différences, malgré cet infini. C'est ainsi que l'évolutionnisme, retranchant du monde toute activité réelle et spontanée du sujet, nie en réalité le sujet pour en faire un objet avec tous les caractères de l'objet mécanique, et cherche à expliquer les différences individuelles des totalités complexes telles que celles des êtres vivants, par l'influence du milieu extérieur, influence mécanique aussi. La doctrine devient ici le prolongement naturel de celle des physiciens; elle est seulement d'une complexité plus grande, à cause de la plus grande complexité des êtres auxquels elle a affaire; et nous verrons que cette complexité l'a fait finalement abandonner explicitement, quoique inconsciemment, par ses adeptes les plus convaincus, lorsqu'ils veulent en effet serrer de près le Réel et ne pas se payer d'illusions. On sait ce que cette doctrine a fait de la conscience en la réduisant à un rôle effacé et en l'amputant de la meilleure partie d'elle-même : l'activité pure, dans la théorie de la conscience épiphénomène. En envahissant le domaine de la psychologie elle a transporté ses affirmations dans les phénomènes de l'âme; et, là où des recherches patientes ont conduit les psychologues à « distinguer » une masse de phénomènes reconnus à titre de faits comme différents, tels que ceux qui sont caractérisés par les termes de moteurs, sensibles, affectifs, intellectuels, idéaux, elle a nié immédiatement ces « distinctions » en prétendant les ramener à l'unité de composition chère à l'école; sous prétexte qu'il y a entre eux une continuité reconnue, que nous sommes loin de nier d'ailleurs. C'est ainsi que M. Ribot, dans sa *Psychologie de l'attention* n'hésite pas à affirmer l'« unité de composition » — terme malheureux substitué on ne sait pourquoi au terme « continuité » qui en est bien différent, — de l'attention primitive génétiquement, qui est « attraction maxima », et de l'attention définitive qui est au contraire « résistance maxima » : d'après l'auteur une pure juxtaposition quantitative est la raison de cette

différence. C'est comme si Hegel trouvait identique l'Esprit absolu et l'Être pur de sa *Logique*, en tant que tels. Enfin le même procédé se retrouve dans les sciences sociales pour rendre compte des distinctions dont elles s'occupent. Ainsi en est-il de la réduction éphémérique de la religion, qui détruit sa spécificité.

Métaphysique. — A un degré encore supérieur nous trouvons le même procédé de réduction au simple appliqué par Schelling dans son *Idéalisme Transcendantal.* « Donnez-moi deux activités, dit-il, en les caractérisant à sa manière, et je construirai l'esprit et toutes ses représentations. » On sait aussi que pour lui les grandes familles d'êtres n'étaient que des puissances différentes d'un élément identique. C'est déjà mieux, semble-t-il, que de se borner à des transformations cinétiques dans le même plan. Il y a dans une puissance d'une quantité une qualité affirmée, ainsi que le montre Hegel, et nous sommes déjà plus près des différences reconnues, non plus seulement au commencement de la science, mais aussi à la fin. Mais nous aurons à revenir sur ces déterminations de l'esprit.

Et nous voici suffisamment avancé dans cette voie pour embrasser la méthode explicative caractéristique d'un second groupe de sciences plus complexes à l'observation immédiate, la seule avec laquelle nous ayons à faire ici, que les sciences physiques. Il s'agit surtout de la biologie. Elle occupe le milieu en quelque sorte entre les sciences de la matière brute et celle des sociétés, et là s'est produit dans tout son jour le mode nouveau d'explication que nous allons développer.

Biologie. — En biologie, on rencontre d'abord chez les principaux représentants des grandes écoles actuelles, des théories mécaniques qui ont trait surtout à l'adaptation de l'être au milieu, et où cette adaptation, après la négation de toute finalité consciente ou immanente, intelligente dans les deux cas, est considérée comme la conséquence pure et simple du milieu. C'est bien là encore de l'atomisme, en tant qu'appauvrissement, en ce sens que le caractère d'intelligence qui spécifie l'être vivant est nié et que celui-ci est identifié à la matière comme passivité absolue. C'est là en effet une simplification de l'être. H. Spencer en est un bon exemple dans ses *Principes de biologie* et les néo-lamarckiens aussi avec leurs théories des variations immédiatement adaptées. Mais, dans ces sciences, il est un problème d'un intérêt capital qui va nous montrer un procédé d'explication nouveau. Il s'agit du problème de l'hérédité et de son explication

dite scientifique; entendez par là : mécanique. Dans toute sa généralité le problème est posé de la manière suivante; du moins les manières particulières dans lesquelles on le rencontre ne sont que des cas particuliers de celle-ci : étant donné un organisme O dans un milieu M au temps T, si *o* est une partie de O placée dans le milieu *m*, que sera-t-il devenu au temps *t*? On conçoit qu'à ce caractère de généralité abstraite, chaque savant, avant de résoudre le problème, ajoute une masse de notions qui définissent dans son esprit, avec précision, les caractères de l'organisme en général et ceux du milieu. Or, si nous ne nous attachons qu'à l'organisme nous voyons qu'on le considère aujourd'hui universellement à peu près comme un composé chimique : il est une totalité de cellules juxtaposées. On dit bien qu'il y a une unité qui constitue précisément l'organisation ; mais on la pose comme une adaptation mécanique des cellules les unes aux autres : c'est la « corrélation » de M. Félix Le Dantec, et on en fait peu de cas, sinon pas du tout. Cette conception cellulaire est déjà atomistique. De plus, il n'est pas de fait plus saisissant dans le développement organique que la continuité. L'adulte, quelque complexe et divisé qu'il soit, si grand que soit le nombre des cellules qui le constituent et si différenciées soient-elles, provient toujours d'une cellule unique, par bipartitions successives et en passant par une succession de phases si voisines qu'il est absolument impossible de fixer le commencement d'une partie donnée de l'adulte; l'évolution s'impose comme « description », c'est le seul terme qui convienne; il y a métamorphose dans toute la force du terme. Donc voici les données actuelles : 1° A chaque groupe de conditions extérieures aux cellules il faut un groupe de cellules adaptées c'est-à-dire spécifiées; 2° la spécification se produit par évolution, du simple on « voit » sortir, « provenir » le composé, le divers plutôt. On voyait là l'autre sortir du même. Comment allait-on l'expliquer? Il n'y avait qu'un moyen, c'était de mettre effectivement les différenciations successives dans la cellule simple qui leur donnait naissance, c'est-à-dire de les « représenter » dans la cellule. En effet l'atomisme le plus audacieux ne pouvait ici tenter l'explication, caractéristique de lui-même, devant l'effrayante complexité des résultats.

Représentativité. — C'est ce qui a été fait de différentes manières, mais n'a jamais été avoué. Pressé sur cette « représentation », le savant auquel on demande si elle est explicite ou virtuelle s'embar-

rasse et voudrait bien la déclarer virtuelle pour se rapprocher de l'identité pure de la cellule germe, car la virtualité est bien entre la pure identité avec soi, la simplicité absolue, et la diversité qui peut en provenir. Dans les sciences physiques, dans l'optique par exemple, les différences n'apparaissent pas accusées d'aussi frappante manière et l'atomiste y avait relativement beau jeu pour expliquer la diversité par l'unité. Ici la distance entre le commencement et la fin est immense, d'où la difficulté. Cet « enveloppement » dans le germe des distinctions futures a donc amené diverses constructions de ce germe. H. Spencer, qui ne consacre que quelques pages à cet important problème, imagine la « représentation » dans ses *unités physiologiques*; Darwin a précisé davantage la chose par sa théorie de la pangénèse et Haeckel de même par sa périgénèse des plastidules; mais où le procédé apparaît avec tout son éclat c'est dans les « particules représentatives » de Weismann. Chaque caractère distinct de l'être total, chacune de ses parties, de plus chacun des rapports que les parties supportent les unes avec les autres quant à la morphologie et à la morphogénie, dans l'être, est représenté dans le germe par un élément qui a spécialement ce rôle plutôt compliqué et qui le transmet à sa descendance, d'où l'hérédité, par l'intermédiaire du germe qu'il constitue avec les autres éléments représentatifs. En résumé on a voulu construire l'adulte à l'image d'un germe très simple; mais pour trouver dans ce germe la raison des différences considérables que présentent entre elles les diverses parties constitutives de l'adulte, il a fallu représenter ces différences dans ce germe. On a essayé, mais vainement, de dissimuler ces particules représentatives sous le couvert de l'unité et de la simplicité du germe. En réalité le germe n'est plus simple, mais complexe autant que l'adulte, et chaque diversité de celui-ci y est explicitement posée : le germe, en fin de compte, a été construit à l'image de l'individu complexe qui en sort. Ici l'explication est devenue représentative, on n'y explique plus, on croit cependant expliquer encore l'autre par le même; on y explique le même par le même; on répète purement et simplement la chose à expliquer. C'est là la « représentativité », le second genre d'explication. Bien d'autres tentatives ont été faites, elles accusent toutes le même caractère. M. Félix Le Dantec introduit plus explicitement la quantité dans l'organisme. Au lieu d'y introduire la catégorie du nombre à titre de discontinuité seulement, il constitue le germe et toutes les cellules d'un

individu des mêmes substances plastiques. Les diversités existantes ne proviendraient que de leurs rapports quantitatifs et des arrangements qu'elles peuvent soutenir; mais c'est toujours la même chose, dans le germe, il n'y a plus d'unité, pas plus que dans chaque cellule. La cellule devient un composé de parties comme l'être adulte, dès lors elle n'est plus qu'un adulte aussi, correspondant élément à élément, en tant que germe pendant son développement aú moins, à l'adulte qui sera issu d'elle. S'il était nécessaire ici, nous montrerions les difficultés insurmontables que l'adaptation soulève dans cette doctrine. Nous le ferons plus loin en approfondissant la « théorie de la variation quantitative ». En réalisant dans le germe, ou pendant son développement, l'arrangement des parties, on aboutit peu à peu à une représentation rigoureuse. L'auteur, nous le croyons, est lui-même entré dans cette voie par son arrangement des substances plastiques en deux colonnes, c'est-à-dire à deux dimensions, et nous lui avons prédit une conception stéréocytologique de la cellule. Ainsi la simple rapidité de la transformation, la grande différence devenue frappante ont donné d'elles-mêmes un nouveau genre explicatif, qui n'en est pas un à vrai dire, et qui consiste à expliquer le même par le même. Les transformistes rejoignent Agassiz et ses « créations spéciales ».

Créations spéciales. — Si en effet nous avons reconnu un lien étroit entre l'atomisme et l'évolutionnisme, nous trouverons de même une parenté rapprochée entre la représentativité et la théorie des créations spéciales; il est évident qu'il y a, entre ces deux théories des points de contact nombreux; on peut même dire que la création spéciale est la vérité de la représentativité en ce sens qu'elle est cette forme explicative débarrassée de ses complications inutiles. La création spéciale, en tant qu'elle amène brutalement, absolument à l'existence, un être nouveau, très voisin d'un autre, n'est, nous le verrons, que la représentativité sans le double de l'être imaginé par l'esprit à titre de cause de cet être.

En sociologie, malgré les apparences quelquefois, on ne pose même pas le problème des distinctions; elles sont purement descriptives. Précisément M. Tarde trouve leurs origines dans des « spontanéités individuelles », et « l'imitation » qui explique leur persistance et leur étendue est représentativité.

Remarquons aussi qu'on chercherait en vain dans les *Principes de Sociologie* de H. Spencer une hypothèse d' « unités sociologi-

ques » qui correspondraient en sociologie aux « unités physiologiques » invoquées en biologie à titre explicatif, et, en réalité, représentatif seulement. En sociologie la complexité a arrêté inconsciemment et immédiatement le théoricien. Des recherches comme celles d'E. Quinet dans le *Génie des religions*, de Guyau dans l'*Irréligion de l'avenir*, où les auteurs essaient de mettre en relief certains rapports entre les institutions diverses d'un même peuple ou de peuples divers ; toutes les études en somme qui ont trait à la sociologie statique ou dynamique suivant A. Comte, ne contiennent pas d'explication véritable, mais montrent seulement, dans un même groupe social par exemple, la présence d'un élément « analytique » commun aux diverses manifestations extérieures et apparentes de sa constitution en tant que peuple. De même les catégories se retrouvent dans la nature et dans la science, dans l'art, etc. De même aussi l'idée n'explique pas l'acte qui la réalise, car l'acte contient autre chose que l'idée ; et celle-ci, en tant qu'idée simplement, ne porte nullement en soi la nécessité de sa réalisation, c'est-à-dire celle de l'acte, qu'elle ne détermine ainsi que partiellement, qui la répète plutôt spécifiquement. C'est ce qu'ont oublié les psychologues anglais, par exemple, dans leur théorie de la plus forte motivation comme devant fonder le déterminisme. Les motifs en effet sont simplement des éléments idéaux ; et, en tant que tels, ils sont, par rapport à l'acte qui leur est relié, des abstraits ; c'est-à-dire qu'ils contiennent moins que lui. Des motifs idéaux à l'acte concret il y a donc impossibilité de passage explicatif réel et total, ce que le principe de l'indépendance des concepts montre clairement, ainsi que nous le verrons, puisque ce sont deux existences distinctes et inégales. Et c'est là un point par lequel l'acte échappe absolument au déterminisme des motifs, en vue ici. La contingence entre ainsi dans l'activité volontaire, au moins de cette manière particulière.

Métaphysique. — Nous croyons enfin retrouver dans un autre domaine la méthode représentativiste. N'est-ce pas elle qui a donné lieu, formellement, aux idées platoniciennes, à la théorie de la réminiscence, aux entités scholastiques dont on a dit : *entia non sunt multiplicanda...* ; aux causes premières, car celles-ci emportent des effets qu'elles ont à produire, une empreinte de ressemblance frappante, si on va au fond des choses ; à la théorie de la vision en Dieu de Malebranche, en tant que, pour expliquer la connaissance des idées, il imagine qu'elles « existent » en Dieu. Et si l'homme a

construit Dieu à son image, si les attributs de la divinité ne sont souvent que les attributs humains élevés à l'absolu, n'est-ce pas par suite de l'illusion représentativiste?

Les preuves ordinaires de l'existence de Dieu contiennent aussi, par ailleurs, des traces d'atomisme. Ainsi en est-il des preuves cosmologique, physico-théologique, et plus apparemment peut-être de la preuve ontologique de saint Anselme. Nous n'hésitons pas à les trouver naïves, et elles concluent toutes à un Dieu peu spécifié par rapport à nous et au monde. Spinoza et Hegel ont eu des intuitions, c'est-à-dire des réalités, de la Divinité, bien plus élevées, bien plus spécifiques. L'argument de saint Anselme en particulier a besoin, pour passer de l'idée à l'être, de l'intervention du principe de causalité, et il y a ainsi un véritable saut, un passage du même à l'autre ; d'où atomisme de ce fait, car c'est là son caractère vraiment spécifique, sa nature véritable, en tant que théorie explicative.

Atomisme et représentativité. — Mais la doctrine a une portée plus générale. Nous avons vu en effet, à propos des théories physiques, qu'en fin de compte les physiciens constituaient une pluralité d'éthers, pour les faire correspondre chacun à une spécificité observée dont l'explication était recherchée; c'est-à-dire que l'atomisme, pour devenir explicatif, devient représentativité; avec cette nouvelle apparence de la représentativité qu'elle est en quelque sorte successive et non immédiate, relativement, en tant que l'atomisme comme représentativité est reconnu comme tel à la réflexion seulement, et non posé comme tel; que la seule explication satisfaisante que l'esprit puisse donner d'un être, en tant que qualité, est pure répétition, c'est-à-dire n'est pas une explication. En effet le physicien, par exemple, ne se décide à multiplier les formes de l'éther que lorsque l'examen approfondi d'une forme donnée l'a amené à la trouver insuffisante à rendre compte des faits pour lesquels il crée une forme nouvelle. De même en chimie c'est là le résultat dernier et important de notre étude empirique. Développée à travers le domaine tout entier des sciences, elle n'aurait pas produit de résultats nouveaux. En résumé, la représentativité, donnée comme explication, confrontée avec le réel à expliquer, comporte une quantité d'erreur égale à la différence stricte qui existe entre ce réel et l'élément chargé de le représenter partie à partie; la seule explication de l'existence d'un être c'est donc cette existence elle-même. L'atomisme, donné comme explication, comporte évidem-

ment un degré d'erreur de plus, puisqu'il est tenu de se faire représentativité pour expliquer quelque chose. Ainsi, par exemple, en est-il du problème qui consiste à se demander si Dieu, à l'origine de la création, a déposé en germe la totalité des créatures qui se développent et apparaissent dans l'histoire; ou bien s'il intervient à chaque instant dans la constitution de l'univers. S'il y a germe virtuel, il y a atomisme tenu de se faire représentativité. Il nous faut maintenant aborder le problème par son côté logique et universel.

Applications. — Avant d'aller plus loin, cependant, nous allons analyser d'abord une théorie biologique produite récemment, y montrer la forme atomistique, faire voir comment elle est impuissante à égaler le réel; puis ce qu'il faut lui ajouter pour la rendre féconde. Nous la considérerons dans son rapport au problème de l'hérédité. Examinons donc ce que devient ce problème dans le cas où la constitution cellulaire et où celle de l'être vivant sont conformes à un certain état des idées d'un des biochimistes actuels, de M. Félix Le Dantec. Nous ne prenons pas le problème de l'hérédité dans toute la généralité, tel qu'il a été posé plus haut, il est encore insurmontable dans ce cas; mais nous allons essayer de voir s'il est possible d'expliquer ou de concevoir seulement, dans la théorie considérée, la ressemblance des individus qui constituent les générations successives. Soit donc un être O au temps T. Il est constitué par n plastides p. Admettons avec l'auteur qu'il n'y a entre ces plastides que variation quantitative. Nous constatons que l'un d'eux est capable d'assimilation dans un certain milieu (nous ferons abstraction des questions de sexe, et nous supposerons que l'œuf est abandonné dans le milieu où vit l'adulte); donc les expériences de méorotomie nous permettent de conclure que tous les plastides p sont capables d'assimilation dans le même milieu, puisqu'ils contiennent tous les mêmes substances plastiques. Il en résulte que l'être O, au temps T, pourra donner naissance à n individus fils. Ceux-ci proviendront de o et seront en dehors de la coordination de O. Des observations de génération alternante, nous concluons que ces individus, pour être de même espèce, sont morphologiquement différents. Mais nous voyons immédiatement qu'il n'y aura pas n individus différents. En effet, les n plastides sont répartis en N tissus différents, et deux plastides d'un même tissu donneraient évidemment deux êtres identiques, comme sont identiques deux individus provenant de deux ovules. (Il conviendrait

d'examiner ici l'interprétation que M. Binet donne de l'expérience des pointes de compas de Weber. Il y trouve que chaque point de la peau perçoit avec une qualité spéciale, différente de celle des autres signes locaux de Lotze à peu près, alors il y aurait une différence notable entre les éléments d'un même tissu et il y aurait n fils et non pas N seulement, mais ce qui suit est identique dans l'un ou l'autre cas.) Il n'y aura donc que N individus différents pouvant provenir de O au temps T ; et ce nombre est restreint, car toujours le nombre de tissus constituant un organisme est restreint. Or l'individu O varie dans le temps, même à l'état adulte, mais surtout avant d'arriver à cet état ; et, pendant le développement embryonnaire nous avons affaire à chaque instant à un être différent, composé d'éléments différents, qui se différencient de plus en plus. Si au temps T, O peut donner le nombre N d'êtres, au temps θ il en donnera, N_θ ; etc. C'est-à-dire qu'un même individu O pourrait donner naissance à un nombre prodigieux d'êtres différents. Il est vrai que de θ à θ_1, si ces temps sont suffisamment rapprochés, la variation des éléments de O peut être si faible qu'elle n'entraînera pas de différences morphologiques plus grandes que celles qui existent entre des individus identiques de même espèce, entre deux frères au sens courant, par exemple, et ce n'est pas à ces différences que nous nous attachons. Cependant l'observation montre qu'un individu o ne donne qu'un ou qu'un très petit nombre d'êtres qui lui ressemblent ou qui finissent par revenir à son type, et nous voyons aussi qu'il ne libère les éléments-germes d'où sont issus ses fils qu'à l'état adulte, état où il ne varie plus sensiblement. Faut-il en demander la raison à la sélection naturelle ? Cherchons plutôt comment la chose est possible. Remarquons qu'il existe entre les êtres une parenté systématique remarquable, et c'est même l'explication de cette parenté qui constitue le grand problème de la biologie. On est conduit de ce fait à se demander si la génération alternante n'est pas la règle chez tous les êtres, puisqu'elle existe chez les êtres inférieurs. On l'a découverte chez tous les végétaux ; retenons aussi ici l'observation de M. Guignard qui démontre qu'il y a une double fécondation chez les plantes, c'est-à-dire pluralité de types contemporains. N'y aurait-il donc pas aussi pluralité de types et de types contemporains chez tous les êtres ? et votre croyance à la ressemblance du fils et du père ne serait-elle pas due à une illusion qui vous cacherait une série de types successifs : intermédiaires ou contemporains ? Dans un végétal, n'y a-t-il pas une série dans : le

végétal, la fleur constituée par plusieurs types contemporains, le prothalle, l'albumen et l'ovule fécondé? Et de même pareille décomposition n'est-elle pas légitime dans un animal où la série pourrait être à peu près : l'animal, l'ovaire et les organes génitaux, la vésicule de Graaf, l'ovule, l'ovule sans globules polaires, le fœtus, contemporain du placenta et des membranes qui l'enveloppent? Essayons de justifier cette vue. Une fonction est une adaptation au milieu, toujours dans la théorie indiquée. Les êtres qui vivent dans le même milieu, dans la mer par exemple, auront donc fatalement des fonctions analogues, non pas que toutes celles qui les constituent soient identiques; mais, comme ils auront tous à réagir sous l'influence d'un même agent, de la lumière par exemple, comme ils auront tous aussi, encore par exemple, à mouvoir leur corps, ils auront des organes appropriés qui les feront réagir dans les mêmes circonstances, sous les mêmes influences; et, en effet, c'est ce que nous constatons. Si les milieux sont différents, mais se ressemblent en partie, l'observation vaut pour la partie commune. Ceci posé, si un être O_1 provient de O par développement d'un plastide de O dans le milieu où vit O, cet être finira par être constitué par des tissus analogues à ceux qui constituent O. Dès lors, comme les tissus proviennent de variations quantitatives, et qu'il n'y a déjà que variation quantitative entre les plastides de O et de O_1, il en résulte que les plastides d'un même organe de O et de O_1 seront qualitativement et quantitativement identiques, seront identiques en un mot, si ces organes arrivent au même degré de développement. Donc O composé d'éléments α_1 α_2 α_3... groupés en tissus donne N êtres différents qui en proviennent : E_1 de α_1, E_2 de α_2... E_n de α_n. Mais ces E_1, E_2, E_3..., E_n sont constitués aussi, en partie au moins, par des éléments α_1, α_2, α_3..., α_n; avec quelques-unes en plus ou en moins, par suite, par exemple, de l'inutilité de la fonction correspondante. Mais alors les fils de E_1, E_2..., E_n se répéteront, leur nombre sera limité, et leurs séries cycliques. Il y aura générations alternantes et contemporaines. Si l'une absorbe les autres, elle nous occupera seule à une inspection superficielle et nous croirons à la ressemblance du fils et du père, alors que la ressemblance ne revient qu'au bout de générations nombreuses. Encore faudrait-il expliquer comment cette absorption se produit. La limitation des substances serait peut-être une voie dans cette recherche. Mais tentons une explication du petit nombre de types intermédiaires et contemporains chez les polyplas-

tidaires, si c'est possible. Pour cela, rendons-nous compte de la topographie d'un polyplastidaire. Un élément plastidaire est fort complexe, et il doit être complet pour assimiler. Or souvenons-nous de la théorie des plastides incomplets : ils ne sont pas seulement différenciés les uns des autres, mais encore en eux-mêmes; ainsi une cellule, au sens ordinaire, de muscle strié, n'est pas une cellule; car la cellule se compose de cet élément musculaire e_{mu}, augmenté du cylindre-axe moteur e_{mo}, du neurone central e_n, du cylindre-axe sensitif e_s, de l'élément terminateur sensible e_t; et de même pour le muscle lisse, pour l'élément de glande, etc. Ces éléments sont unis et séparés par les substances R : substances résiduelles. Or, pour se développer, le plastide « au complet » doit être libéré de son emprisonnement dans ces substances R. Comment cela est-il mécaniquement concevable? C'est impossible évidemment. Et, quant à cette différenciation, nous comprenons qu'elle doit avoir lieu par la nécessité de la coordination, car c'est par une partie de ces éléments si différenciés en eux-mêmes qu'ont lieu les relations coordonnées qui les unissent, et ces parties sont séparées par les substances R. Or il est certain que l'existence de l'individu est la meilleure garantie de celle de l'espèce. Rien d'étonnant alors à ce que la coordination prenne une grande place dans l'individu; et, si chaque élément qui entre dans la coordination, perd toute aptitude à être délivré de l'emprisonnement des substances R, rien d'étonnant à ce qu'il n'y ait qu'un petit nombre ou un seul de ces éléments qui restent en dehors de cette coordination ou qui puissent être délivrés, et donner ainsi naissance à un ou à des fils. Dans ces conditions il y aurait donc quelques êtres seulement qui pourraient se développer en séries cycliques identiques, et c'est ce qu'on constate. Mais tout cela n'est vrai que si les α_1, α_2... des E_1, E_2... au moment de leur libération, et dans leur développement, sont identiques à ce qu'ils étaient dans les générations précédentes; il faut donc que chaque être de la série délivre le plastide initial du suivant toujours au même niveau du développement du tissu auquel appartient ce plastide initial. Or cette nouvelle condition n'a rien de nécessaire dans nos prémisses. Si on l'admet d'emblée, elle résout le problème de la ressemblance du fils au père; au contraire, si nous n'admettons pas cette nouvelle condition, nous constatons qu'une série sans fin de formes peuvent provenir d'un individu O. Or, jusqu'à présent, remarquons qu'à chaque difficulté nouvelle nous avons fait appel, pour la résoudre, à des prémisses

nouvelles, à des hypothèses ajoutées aux premières. Essayons cette fois de ne plus employer ce procédé trop simple et examinons les prémisses. Telles quelles elles ne résolvent pas la question mécaniquement. Changeons-les d'abord puisque nous n'y trouvons pas la raison d'une condition essentielle. En effet, nous y avons trouvé une raison de l'universalité de la génération alternante et multiple et du petit nombre de types intermédiaires, mais nous n'y trouvons pas la raison de la solution de la dernière difficulté signalée. Elles forment d'ailleurs une série compliquée de « données non déduites ». D'abord, si on suppose que la variation quantitative n'entraîne pas de différence dans l'évolution morphologique des êtres qui proviennent de plastides qualitativement identiques, il faudra trouver une cause de la génération alternante. Si cette cause est la variation qualitative des tissus, la dernière difficulté demeure évidemment, car il n'y a pas de limites aux différenciations. Est-elle dans le milieu? Alors la méduse donnerait un polype parce que la variation quantitative du plastide libéré, sa variété en un mot, entraînerait sa fixation; mais la fougère et le prothalle assimilent dans le même lieu. Faut-il la chercher dans la différence des substances neutres? Cela ne paraît pas possible. Cherchons donc plus loin. La condition n° 2, d'importance capitale, puisqu'elle seule doit différencier les tissus dans notre conception, est-elle nettement déterminée? Que sont ces substances α: substances plastiques d'un plastide? Tour à tour elles sont considérées tantôt comme liées entre elles par le lien de l'unité, de l'individualité chimique, comme dans le cas de l'assimilation rigoureuse; et tantôt elles sont séparées et considérées simplement comme juxtaposées, comme dans la conception de la variation à la condition n° 2. Dans ces conditions, si on considère un plastide α composé des substances α_1, α_2..., α_1 est par exemple sensible à la lumière; α_2 au toucher, etc. A la condition n° 2, α_2, α_3..., si l'on veut, diminuent plus que α_1, et au fonctionnement ultérieur sous l'influence de la lumière le nouveau plastide, ou α, est prépondérant, se développe, grandit, assimile, se fixe; et ainsi des autres. Mais les expériences de mérotomie sont-elles bien interprétées et les données de la cytologie appartiennent-elles bien au cas précédent? Le plastide est considéré comme une somme, et une somme de « tissus » de propriétés à expliquer; c'est un divers multiple. Toutes les qualités de l'être s'y trouvent, et on croit faire beaucoup en les dégageant par élimination. Mais comment s'y trouvent-elles? Comment sont unies

ces substances plastiques si diverses, qui sont chacune complexes, mais indépendantes au point de varier différemment et inégalement, si unies en même temps que, pendant l'assimilation, elles restent dans des rapports quantitatifs égaux? N'y a-t-il pas contradiction entre cette absolue unité et cette absolue diversité à la fois? Le plastide est-il un? est-il plusieurs? Qu'on songe à l'inextricable problème de tout à l'heure; qu'on songe encore que ces substances plastiques, il a fallu les faire « doubles » pour les faire correspondre à la « dualité » sexuelle. Ne met-on pas dans le plastide ce qu'on veut y trouver? et dans cette condition n° 2, vague et sans déterminations exactes, ne conservons-nous pas encore l'emboîtement des germes de la vieille biologie, la pangenèse de Darwin, la périgenèse des plastidules d'Haeckel, les unités physiologiques de Spencer, les particules représentatives de Weismann? Ou bien le plastide est multiple, et alors qu'est-ce que cette assimilation rigoureuse? Elle entraîne des liens, malgré tout, entre les parties. Ou bien le plastide est simple, et alors qu'est-ce que ces substances déliées pour varier? L'assimilation paraît un fait fondamental, encore qu'il n'est pas bien sûr que cette assimilation puisse être différenciée de celle du cristal, encore que la « sénescence » la contredise; mais elle explique peu de choses : seulement l'agrandissement du plastide qui reste identique à lui-même. Peu importe, elle est, cela semble hors de doute, et alors, il faut bien nous dire, en fin de compte, que la différenciation histologique reste une énigme à résoudre. Encore une fois, en biologie, comme en mécanique, en physique, en chimie, la qualité nous échappe, et pour la poser sur un élément de plus en plus lointain nous ne la posons pas moins. Nous ne savons pas quelle différence il y a entre un élément de muscle lisse et un élément de muscle strié, et tout est là. En résumé notre tentative déductive et atomistique de ce fait a échoué. Ce que nous avons expliqué est visiblement dans les prémisses, et il a fallu, plusieurs fois, poser de pures données : sur la libération du germe, la notion de l'adaptation, par exemple, ce qui rendait l'atomisme représentatif, ainsi que cela a toujours lieu, quand il veut être fécond. Nous aurions pu en effet, au lieu de nous arrêter à la difficulté de la libération à un moment identique du développement, nous arrêter aussi bien à un autre passage quelconque, au lieu de le résoudre par une nouvelle prémisse, chaque fois. En somme, ce qui précède étend la recherche de l'atomisme jusqu'en biologie, au delà de la physique, où s'est tenu

M. Hannequin. Poursuivons. Nous ne trouvons pas de difficultés moins grandes, ni une moins grande impuissance dans l'examen de la possibilité de l'adaptation selon les données indiquées, et dans la question du caractère acquis. Les théories mécanistes de l'adaptation nous montrent d'abord une nouvelle manière d'atomisme. Il est facile de voir à la réflexion, en effet, qu'il y a deux adaptations en réalité : une adaptation mécanique ou physique qui est celle des corps bruts : d'un organisme qui se décompose, par exemple, après la mort; et une adaptation biologique qui n'est rien, c'est-à-dire se ramène à la première, ou qui implique le but pour être réelle, est intelligente. Vouloir faire cette réduction de la seconde forme à la première est atomistique et impossible. La tentative est souvent faite sans que son auteur en prenne une conscience bien claire.

Les transformistes qui essaient d'expliquer le transformisme mécaniquement, et ne se contentent pas de décrire, parlent beaucoup de caractère acquis; mais qu'est-ce qu'un caractère acquis dans un être en changement continu? L'être se modifie sans cesse, devient autre, et à chaque instant, s'il représente pour un esprit qui abstrait une pluralité de parties, il est en réalité une unité indissoluble. Le caractère acquis n'est donc pas quelque chose de surajouté à un tout ou à un agrégat; à proprement parler il ne peut signifier qu'une seule chose : c'est que nous avons affaire à un être nouveau, qualitativement différent du premier qui a disparu et n'existe plus que dans notre mémoire. Cependant on pose ce caractère acquis comme une entité distincte, puis les uns croient à son adaptation immédiate au milieu, les autres croient qu'il est quelconque et fixé par la sélection naturelle. M. F. Le Dantec enfin essaie de concilier les deux croyances. En fait, l'adaptation paraît immédiate. Les éleveurs, pour allonger le cou des jeunes chevaux, les laissent paître en liberté dans les prairies; pour les néo-darwiniens, dans ce cas, le cou pourrait très bien se raccourcir, mais l'observation leur paraît contraire. Il se produit une bête nouvelle, au cou plus long que celui de l'animal ancien, auquel il est relié par une mystérieuse continuité. A chaque instant l'organisme se soumet aux obligations qui lui sont imposées. Pour expliquer ce fait de l'allongement on ne manquera pas d'invoquer la loi de Lamarck, d'après laquelle tout organe qui fonctionne se développe. M. F. Le Dantec, en précisant, lui donne le nom de loi de l'assimilation fonctionnelle; mais c'est une loi seulement quantitative; il semble donc que son application stricte

imposerait un développement du volume, toutes les directions étant également influencées. Or ce n'est pas ce qui se produit, il n'y a qu'allongement du cou : ainsi en est-il dans la girafe. Quand on parle de sélection naturelle, il s'agit d'un choix, après que les variations sont produites, et quels que soient les organismes, simples ou complexes, sur lesquels on raisonne, l'explication complète de ce qui se passe exige l'explication entière des variations produites, leur connaissance totale. Or M. F. Le Dantec refuse aux néo-darwiniens leur thèse pour donner raison aux néo-lamarckiens quant aux résultats macroscopiques; mais il trouve que la thèse des néo-darwiniens est vraie si l'on a égard aux cellules de l'organisme. C'est transporter seulement la difficulté. D'après la constitution cellulaire imaginée par l'auteur, la cellule est un organisme composé; elle est donc, relativement aux variations, dans le même état que l'individu plastidaire dont elle fait partie; les variations devraient donc, semble-t-il, se produire suivant la même loi, et c'est le contraire qui se passe. Dans les cellules du polyplastidaire, un changement de milieu entraîne la condition n° 2; alors les rapports quantitatifs, quelquefois qualitatifs, varient dans ces cellules et les cellules qui « se trouvent adaptées » sont seules conservées par l'exercice de la loi d'assimilation fonctionnelle. Il y a beaucoup d'objections à cette manière de voir. D'abord, il faut montrer, « démontrer » surtout, que la nouvelle cellule adaptée se produira fatalement, puisque, en fait, elle se produit incessamment dans le devenir de l'être. Tout le problème est là, et malheureusement cette adaptation est simplement affirmée sans être prouvée le moins du monde. L'échec du mécanisme dans les problèmes biologiques est justement de ne pouvoir déterminer, dans ses modes si rigoureux, les résultats ajustés des influences du milieu sur les organismes. Nous voyons ici des facteurs externes agissant sur des éléments plastidaires, à la condition n° 2, les désorganisant, et produisant tout à coup, par l'effet de cette désorganisation même, le plastide qui précisément a besoin de ces facteurs externes pour subsister! Et puis ce milieu interne est d'étendue comparable aux plastides; il varie donc constamment par suite des actions chimiques réciproques qui s'effectuent entre le plastide et lui. Alors, à quel milieu de ces milieux qui se succèdent se fera l'adaptation? Enfin les plastides s'adaptent à un milieu intérieur et cette adaptation est telle cependant qu'elle répond aussi à un milieu extérieur; nouvelle difficulté sur laquelle la théorie ne

jette aucune lumière. Il y a là tant de complications qu'on ne les aperçoit certainement pas toutes. Elles proviennent de la négation de la spontanéité intelligente dans l'être vivant; mieux, de celle de la spécificité de la vie. Le résultat est que la conception biochimique actuelle de la vie est insuffisante, parce que la chimie des biochimistes n'est pas celle de la vie, mais celle de la matière, c'est-à-dire celle de la chimie mécanique, de la chimie au sens ordinaire. Nous ne nions pas sans doute qu'il y ait une mécanique, une physique, une chimie biologiques, au contraire; seulement les organisations matérielles qui se produisent sont de plus en plus complexes et se hiérarchisent de telle sorte qu'un type plus élevé contient plus qu'un type moins élevé; il lui est donc irréductible. C'est le type plus élevé qui plutôt s'est réalisé au moyen de celui qui est immédiatement placé au-dessous de lui. Ainsi, dans le monde, au mouvement s'ajoutent les corps avec leurs propriétés, par exemple, et à ceux-ci, dans une unité indissoluble, s'ajoutent la vie, la conscience, la raison, après le dynamisme, et au-dessus de lui. Le biochimiste qui fera des progrès sera donc amené, à mesure qu'il s'appliquera à des organismes plus élevés, à modifier et à enrichir sa conception du chimisme, pour le rendre adéquat à ces spécificités nouvelles. Le fait s'est déjà produit chez un savant. Freundler, dans ses conclusions à un petit livre de stéréochimie, dont le dernier chapitre est consacré à la tautomérie, réclame une conception dynamiste de l'atome : une spontanéité de l'atome chimique lui étant nécessaire pour l'interprétation des faits exposés dans le chapitre. Nous croyons que, dans le réel, l'atome de carbone organique est différent de l'atome de carbone de l'acide carbonique; mieux encore, tous ces atomes des corps simples, dans les composés, n'existent plus que dans les symboles de la chimie, lesquels n'ont pas de valeur objective. Et, en fin de compte, le savant qui créera des organismes dans son laboratoire ne comprendra pas plus qu'aujourd'hui comment et pourquoi ils se créeront; il emploiera seulement les mêmes procédés que la nature, se soumettra aux mêmes lois, aura affaire à des spontanéités et au principe supérieur d'organisation auquel elles obéissent comme à un devoir pour enrichir le monde. La constitution cellulaire symbolique dans laquelle M. F. Le Dantec essaie de concevoir le cytode, comme tout symbole de cet ordre, est fausse, mais elle n'est pas inutile, elle est commode et mnémonique. Les éléments d'ailleurs y sont juxtaposés sans qu'apparaisse nulle part leur liaison, leur unité. M. F. Le

Dantec voudrait déduire la biologie tout entière d'un petit nombre de données. Il l'a tenté pour l'hérédité, et pour la constitution cellulaire; en cela il est atomiste et essaie de rester fidèle à l'unité de composition des évolutionnistes. Aussi il reproche à la théorie de la préformation, avec raison, de construire le germe à l'image de l'individu qui en sort; mais le déterminisme mécaniste tombe dans l'excès contraire; il construit l'individu à l'image d'un germe très simple, trop simple. Ils ont tort tous les deux quoiqu'en sens inverse; l'un par excès, relativement au germe, l'autre par défaut, relativement à l'individu. De plus, fatalement, le mécanisme aboutit à une sorte de préformation : car il est contraint à représenter tout l'individu dans le germe. Ainsi encore Spencer, après Démocrite, fait sortir tous les organes des sens du toucher. Or, dans ces différenciations qui sont le propre de l'évolutionnisme, ou bien les éléments ultimes de la différenciation sont expliqués par des groupements variés d'un élément simple primitf, et il y a atomisme; ou bien, ce qui arrive toujours en fin de compte, on admet dans l'élément primitif l'existence de ces éléments différenciés, à titre de virtualités par exemple, et il y a alors de la représentativité. Mais comme tout atomisme tend fatalement, quand il veut serrer de près le réel, à devenir représentativité, la constitution schématique du cytode se complique beaucoup. D'abord M. F. Le Dantec avait rangé sur une seule ligne les éléments plastidaires. Mais il devenait impossible avec cet arrangement de « représenter » certain fait; et, afin d'y parvenir, il a dû imaginer un arrangement par colonnes et par lignes, à deux dimensions, au lieu d'une seule. Il n'est pas difficile maintenant de prévoir qu'il devra bientôt avoir recours à une troisième dimension, c'est-à-dire créer une « stéréocytologie », et enfin dessiner exactement ou réaliser le cytode tel quel. C'est ce qui s'est passé en chimie, partiellement. Donc la biochimie peut avoir raison, mais à la condition stricte de modifier son concept « d'activité chimique » pour le rendre identique au concept « d'activité vitale »; autrement, et jusque-là, elle demeurera trop pauvre et ne pourra comprendre tout ce qui est contenu dans la réalité de ce terme : « vie ». Nous ne croyons donc pas, en somme, les recherches biochimiques stériles, bien au contraire, seulement nous savons que leur développement entraînera la reconnaissance, dans les phénomènes dont elles s'occupent, des « spécificités » de la vie, distinctes d'une vie à une autre et distinctes surtout des spécificités de la chimie

ordinaire. Il y aura alors intervention d'un élément voisin de l'intelligence, du choix, du but par exemple; d'un facteur qui assigne une direction. Cependant observons que dans la tolérance, que nous croyons nécessairement logique, il se peut que des esprits individuels ne conçoivent la vie que comme mécanisme, chimisme, et s'en tiennent à ce stade, sincèrement. De plus, la biochimie étroite est actuellement le stade nécessaire pour s'élever clairement et en pleine conscience à une conception moins immédiate de l'être vivant, qui est en partie relative à celle-ci et à son être en partie dans cette relation. Ceci sera mieux compris plus tard.

En dehors de ces exemples pris dans la biologie, on peut en donner d'autres, en nombre innombrable, où la forme de l'atomisme est plus ou moins apparente. Si nous considérons l'atomisme, non pas comme formation logique de l'atome, mais comme doctrine explicative, nous avons vu qu'il est un effort pour relier déductivement, génétiquement une pluralité d'êtres distincts et complexes plus ou moins, en les dérivant d'êtres plus simples. En réalité, il ne fait que poser les différences dont il prétend rendre compte, et, s'il veut rester logique absolument, il ne peut que supprimer la réalité de ces passages, les supprimer en « simplifiant » l'être dans ses modes. Il est donc une « simplification », et, sous cette forme, il revêt de multiples applications. C'est ainsi qu'on donne le nom d'un individu à une doctrine qui ne s'est constituée que par l'œuvre de plusieurs, qu'une théorie ou un dogme rassemblent autour d'un état primitif et particulier d'eux-mêmes, une masse d'additions qui se produisent à côté ; que le signe demeure alors que la chose signifiée change incessamment.

Nous croyons retrouver cette tendance à la simplification dans le remplacement du système de Ptolémée par celui de Copernic. On a ici confondu vérité et simplicité, comme cela arrive souvent. Il est tout aussi vrai de croire que le soleil et les planètes doivent, dans leurs mouvements planétaires, être figurés par rapport à la terre, que de croire qu'ils doivent l'être par rapport au soleil. Nous ne pouvons connaître dans l'espace, non pas même seulement les distances qui existent entre les astres qui y sont contenus, mais seulement des rapports entre ces distances ; aucun mouvement absolu n'y est accessible à notre connaissance, et l'origine à laquelle nous rapportons la variation de ces rapports est arbitraire. On sait d'ailleurs qu'en réalité les planètes et le soleil ne se soumettent approximativement

à la représentation simple de Copernic qu'à la suite d'une masse de conditions toutes locales. Ainsi cela tient en particulier à l'isolement de notre système planétaire dans l'espace : l'astronomie sidérale paraît démontrer aujourd'hui que notre soleil occupe une région désertique dans l'espace ; de plus il s'éloigne des parties les plus rapprochées de lui de la Voie lactée ; de sorte que, grâce à cet isolement, les actions différentielles des astres étrangers à notre système sur ceux de notre système, sont négligeables, étant inversement proportionnelles aux cubes des distances ; cela tient aussi à la valeur considérable de la masse solaire par rapport à celles des planètes, puisque, à lui seul, il a les $\frac{699}{700}$ de la masse totale du système ; d'où résulte une situation du centre mécanique du système qui peut être confondue avec le centre du soleil, approximativement ; cela tient encore à ce que l'effet gravitatif de la loi de Newton a, par rapport aux autres forces qui s'exercent entre les planètes, une valeur très grande qui permet de négliger ces dernières dans les opérations pratiques de notre courte existence scientifique. Mais il pourrait en être tout autrement. Le soleil, qui, suivant M. du Ligondès, par exemple, est constitué de date récente, par les matériaux nébulaires du système qui n'ont pas pu constituer des planètes, pourrait être insignifiant ou même manquer : il ne manque pas de systèmes multiples très différents du nôtre ; dans quelques-uns une représentation ptoléméenne pourrait être plus simple qu'une représentation copernicienne ; notre cas nous est tout particulier. D'ailleurs, le soleil en somme, dans le système, mécaniquement, n'est qu'une planète, et, par rapport à lui, c'est la représentation ptoléméenne, relative à lui comme centre, qui est la plus simple, et non la représentation copernicienne, qui serait relative à une planète autre que lui prise comme centre. De même, dans l'ensemble du système sidéral, Mädler a cru pouvoir déterminer un centre universel dans le voisinage d'Alcyone, et ainsi, par rapport à ce centre, la représentation des mouvements des étoiles et de leurs cortèges sera plus « simple » que si on détermine ces représentations par rapport à un centre quelconque, par rapport au soleil par exemple, elle ne sera pas plus « vraie ». C'est donc la constitution particulière de notre système qui permet au système de Copernic de représenter très approximativement ce qui se passe ; parce que les perturbations, c'est-à-dire les modifications d'un mouvement principal qui y est figuré avec simplicité, sont faibles,

relativement à ce mouvement principal. Au contraire, les mêmes conditions font que, pour le soleil, c'est le système de Ptolémée qui est le plus simple. Il n'y a pas de question de vérité relative là-dedans. Et cette recherche de simplicité, par la suppression des perturbations, des éléments ajoutés dans le réel à l'élément primitif, c'est de l'atomisme : la même loi de l'esprit s'y exerce, loi de commodité et d'appauvrissement.

Examinons enfin, dans un cas particulier, comment on accepte comme explication satisfaisante et totale une causalité « donnée », à laquelle, malgré ce caractère, on attribue une valeur logique réelle de contenant à contenu, de somme à partie, d'analyse, mieux même, d'identité entre les termes. Dans le mécanisme de la perception extérieure, telle qu'elle est conçue couramment, on trouve en présence deux existences très distinctes, entre lesquelles il y a un abîme infini, deux termes absolument différents, à savoir : matière extérieure et état de conscience interne. L'un est étendu, entre autres attributs, tandis que l'autre échappe à toute situation dans l'espace. Cependant on admet que le premier terme est une raison complète et suffisante du second, en est une cause réelle, en épuise l'être. Or on peut dire tout au plus qu'ils sont contemporains, mais rien ne pourra, aux yeux de la logique pure, trouver le premier dans le second ou inversement. Ce passage, ce saut si considérable entre ces deux extrémités parce qu'il est « donné », devient pratiquement une « causalité logique ». On ne fait plus attention à cette barrière entre les deux termes, on néglige le second, croyant le trouver dans le premier, et cette simplification est de l'atomisme dans sa caractéristique la plus essentielle. Il est impossible, semble-t-il, d'avoir moins le souci d'une distinction, pour la réduire, la nier ou la dissimuler sous une apparence de génération logique. Nous saisissons ici comment une explication n'est en réalité qu'une expérience idéalement répétée et acceptée absolument. On peut caractériser plus complètement encore ce point de vue d'après lequel l'atomisme est conçu comme simplification. En ce sens une théorie atomique peut en effet être considérée comme la substitution, à une série réelle complexe, d'une série idéale plus simple. Du point de vue du sens commun la première série est réelle et la seconde est idéale ; mais du point de vue de la réalité de l'idée la seconde est réelle, et la première est au contraire symbolique de cette seconde, évidemment. Or la série simple ne peut être équivalente à la série complexe, non pas si elle

est considérée comme telle, mais seulement par addition d'une loi de passage qui permette de les traduire l'une par l'autre. Donnons des exemples : soit la lumière blanche en tant que décomposée par le prisme. La série complexe, c'est l'ensemble des valeurs du spectre ; la série simple, c'est, par exemple, l'ensemble des valeurs des longueurs d'ondes qui correspondent aux valeurs de la série complexe. On peut passer de la série simple à la série complexe à condition d'ajouter à chaque valeur de celle-là une connaissance spéciale qui détermine que telle couleur ou telle propriété correspond à telle longueur d'onde. C'est là la loi de passage, et elle est « spéciale » à chaque terme de la série simple. Dans le cas de la lumière la loi de passage est encore dans la conception du mode dynamique de l'éther nécessaire à rendre compte des propriétés de la lumière : diffraction, polarisation, etc. Une manière très frappante de saisir la spécialisation à chaque terme de la série quantitative simple, de la loi de passage, est de songer au prolongement infra-rouge que les théories récentes font subir à la série simple de la lumière pour créer des termes correspondant aux ondulations hertziennes et aux idées de Maxwell sur la nature électro-magnétique de la lumière, et à celle de Rubens sur les rayons restants qui serviraient d'intermédiaires. Ici on voit que le passage de l'une à l'autre série est électrique à un bout de la série simple, lumineux à l'autre bout.

Un autre exemple très éclatant est celui du langage. Les mots, en tant que purs sons ou pures impressions visuelles, constituent la série simple qui correspond à la série complexe des choses signifiées. A chaque fois, pour aller de l'une à l'autre, il faut une loi de passage qui conduise à modifier simplement la série simple, par exemple, pour l'égaler à la série complexe. De même en est-il actuellement des théories biochimiques de la vie, de la psycho physique, qui peuvent être considérées comme des séries simples de la physiologie, de la physiogénie et des phénomènes psychologiques proprement dits. De même en est-il de la méthode très générale de la comparaison analogique dans toute science, méthode commode mais dangereuse. D'une manière générale, la science, qui a sa réalité propre, mais qui est symbolique relativement à ce que nous appelons le réel, ne pourra devenir équivalente à la totalité de ce réel qu'à la condition de comprendre son caractère essentiel véritable : elle doit devenir un mouvement, ainsi que nous le verrons plus loin ; cesser d'être une chose ; rechercher les lois de passage, et par là s'appro-

cher de plus en plus du Réel. Il est vrai qu'elle le constitue en même temps et que, dans un individu, elle peut s'arrêter légitimement à une approximation quelconque. Au fond, son histoire le prouve, elle est déjà ce mouvement.

F. M.

(*A suivre.*)

ÉTUDES CRITIQUES

LE FATALISME D'ACTION AUX ÉTATS-UNIS[1]

La Nouvelle-Angleterre, pays de volonté et d'action, qui a été l'embryon puis le cerveau des États-Unis, n'en a pas moins eu, des Puritains à Emerson, une religion et une philosophie fatalistes. Le sens de la fatalité, qui a pu faire des Musulmans les plus retardataires des hommes, a aidé les Américains à être les plus progressifs; et le fatalisme de leur démocratie a été une doctrine d'énergie sociale, comme le fatalisme césarien est une source d'énergie égoïste.

Leur fatalisme date de leurs premières plantations : il est inné à l'esprit américain, et c'en est l'origine qu'il faut analyser pour en comprendre la vertu fortifiante.

*
* *

La forme première du fatalisme dans la Nouvelle-Angleterre a été la foi à la prédestination; mais cette croyance, qui semble un signe de l'esprit théologique, est chez les premiers planteurs une marque de l'esprit positif : s'ils prêchent le dogme de Calvin, ce n'est pas par préférence, c'est par indifférence dogmatique; ils ne le mettent pas en question ; ils l'ont apporté tout fait d'Europe, en même temps que les premiers instruments de travail; c'est une partie du premier fonds de la colonie, et tout de suite, tel qu'ils l'ont sous la main, ils s'en font un outil, un levier, n'ayant ni le loisir ni l'idée de le reforger : ils le reçoivent dans leur église de même qu'ils débarquent dans leur fort les canons de leur bateau. Ils n'admettent les spécu-

1. Extrait de *La Religion dans la Société aux États-Unis*, qui paraîtra prochainement à la librairie A. Colin et Cie.

lations fatalistes que par absence d'esprit spéculatif : chez eux « le plus violent système de théologie calviniste est partout sous-entendu, mais il n'est jamais un but » : leur sens pratique, au lieu de le discuter, en fait tout de suite une doctrine d'action. L'*instinct positif* et l'*instinct social* sont les deux caractères des colons puritains [1] : par instinct positif, ils négligent d'examiner leur propre théologie, et par instinct social ils en font une source d'énergie commune. Leurs prédicateurs ne se servent du dogme que pour la direction de conscience, et de la direction de conscience que pour le gouvernement. La doctrine traditionnelle de la grâce n'est plus qu'une sorte de cri de ralliement et d'hymne national au service de la vigueur publique.

Les premiers pasteurs de la colonie en étaient les hommes d'État, et de la chaire firent une tribune. Hooker, débarqué en 1633, mena en 1636 son église dans le désert du Connecticut, si proche alors des confins du monde que là devait avoir lieu, disait-on, la lutte suprême contre l'Ante-Christ. Il en fut « le prêtre et le roi » ; « il avait cet air de sainteté et de royauté à la fois, ce génie doux et invincible des prophètes hébreux ». « C'était un homme, dit un contemporain, qui, quand il accomplissait l'œuvre de son maître, aurait mis un roi dans sa poche ». Dans son sermon du 31 mai 1638, il posa les « lois fondamentales » qui devinrent, l'année d'après, la constitution du Connecticut : c'était « la première fois qu'on proclamait un droit antérieur à toute charte et à tout gouvernement préétabli, un droit primitif et souverain du peuple lui-même ». Hommes de gouvernement, les prédicateurs ne prennent le dogme que par le bout le plus massif, quelquefois le plus grossier, toujours le plus puissant. Ils le manient comme un fer qu'ils mettent brûlant et fumant sous les fidèles. Ils ne discutent pas; leur parole est une peinture; elle fait voir l'invisible, et en faisant voir fait agir. Loin de se complaire à l'insaisissable comme tel, ils en font, dès qu'ils y touchent, quelque chose qui tombe sous les sens. Ils ont un peu de la manière de Dürer, qui trace les monstres de l'Apocalypse d'un crayon aussi ferme qu'il copierait un cheval, et devant les œuvres de qui la croyance n'est que vision. De plus, ce qu'ils dres-

1. Voir *La Religion dans la Société aux États-Unis* (A. Colin et Cie, 1902), livre I, *l'Instinct positif dans le christianisme colonial*; livre II, *l'Instinct social dans le christianisme colonial.*

sent comme des réalités, ce sont moins les mystères de l'au-delà que les mystères de l'âme; ils font de la psychologie apocalyptique, ce sont les Dürer de la direction morale. De quel pinceau Hooker allume dans l'âme invisible un enfer visible! Ici tout l'enfer ne lui sert qu'à suggérer le dedans de l'âme : « Supposez qu'une âme, ici, ici-même, voie les damnés de l'enfer, que le Seigneur ouvre un petit trou par où plonger dans l'enfer, et que vous voyiez l'horreur de ces damnés, et que votre âme se mette à trembler; figurez-vous ce que les damnés souffrent dans l'enfer, et votre cœur frissonnera et tremblera : eh bien, le moindre des péchés que vous ayez jamais commis est un plus grand mal que les supplices des damnés dans l'enfer. » « Pas de charogne dans une fosse dont l'odeur répugne plus aux narines de l'homme que les œuvres de l'homme naturel ne répugnent aux narines du Tout-Puissant.... Vous êtes au pouvoir du démon. Il en est de vous comme d'une bête morte; tous les oiseaux mangeurs de cadavres fondent dessus, toute la vile vermine s'y repaît et y rampe; il en est de même de toutes les pauvres créatures naturelles, charnelles : une troupe de démons, comme des oiseaux de proie, fondent sur le cœur, et toutes les viles passions s'y traînent et s'y repaissent ». « Christ ne peut que prendre en mauvaise part que vous donniez au diable la fleur de votre âge, à lui la part décrépite et infirme de votre vie; que le diable suce la moelle de votre fraîcheur, et que Dieu n'ait que la carcasse, une tête chauve, un œil trouble, un corps chancelant ». Ce n'est pas là de la théologie, c'est de la fresque, à moins que ce ne soit de l'imagerie. C'est presque de la suggestion; à coup d'images le prêcheur met de force sa volonté en chacun de ceux qui l'écoutent. « Quand un pauvre voyageur vient au bac, il crie vers l'autre rive : Passez-moi! Passez-moi! Christ est dans le ciel, nous sommes sur la terre, de ce côté-ci de la rive; le règlement de Dieu a fixé le nombre des barques pour nous transporter au ciel : Passez-moi! passez-moi! crie l'âme. L'âme veut débarquer au pied des escaliers de merci, et dit: Oh! menez-moi parler à mon sauveur! » Il s'agit de prendre bon gré mal gré l'auditeur, de le renverser, et de l'entraîner au courant de sa pensée dans le sens où on veut qu'il aille. Un sermon est un martelage.

Les pasteurs puritains eux-mêmes ont fait la théorie de leur éloquence d'action. Pour eux un sermon n'existe que par son effet. « La parole, dit Hooker, est comme un glaive. Si on tire un glaive

pour le brandir sans frapper, on ne fait pas de mal : les ministres, eux, ne font pas de bien, s'ils se contentent de tirer le glaive de l'esprit : il faut qu'ils en mettent la pointe au cœur de chaque homme pris à part. La prédication qui s'adresse à tous, quand le ministre plane au lieu de prendre les fidèles un à un pour leur appliquer la parole de Dieu, est comme le bruit confus qui se faisait, au début de l'orage, dans le bateau de Jonas : les matelots peinaient de toutes leurs forces, criaient vers leurs dieux, jetaient leurs biens à la mer, et Jonas pendant ce temps dormait d'un profond sommeil dans la cale ; mais, quand les matelots descendirent, et le secouèrent, et crièrent : « Debout, dormeur! Qui es-tu? Prie ton Dieu », alors il s'éveilla de son sommeil. La parole sainte, prêchée en général, est comme ce bruit confus : il est question de ciel, d'enfer, de grâce, de péché, et tout ce temps-là les hommes sont assis et dorment sans souci : mais, quand viennent les personnalités, qui secouent un pêcheur comme le pilote secoua Jonas, quand on lui demande : « Quel « gage as-tu de la merci de Dieu? Quel espoir de pardon? De vie éter- « nelle? Tu es baptisé? beaucoup le furent qui sont en enfer. Tu viens « à l'église? beaucoup y vinrent qui sont en enfer », quand les ministres de Dieu font trembler, alors on commence à s'émouvoir, et à méditer sa condition ». Si le prédicateur est pour Hooker un soldat avec le glaive, c'est pour Shepard un bûcheron avec la hache : « Les consolations de l'Évangile, servies comme les friandises du siècle sur la table de la prédication, peuvent avoir du piquant et de la saveur, et faire un peu de bien quand on est déjà humilié et converti : mais si l'on n'emploie en même temps la hache et la cognée, pour saper et briser ce siècle rugueux, inégal, hardi quoique pratiquant, je suis sûr qu'on n'obtiendra d'autre effet et d'autre fruit que l'hypocrisie. » Comme Hooker, Shepard prend les âmes de force une par une : « Ce fut, écrit son successeur, un terrible sermon de M. Shepard qui me réveilla. Ses remarques me terrifièrent. Je suppliai Dieu de me prendre en merci.... Jamais presque il ne prêcha que l'un ou l'autre de ses fidèles ne fût saisi de détresse et ne criât désespéré : « Que faire « pour être sauvé? » Chacun de ses sermons, avant de convertir un des fidèles, créait en lui-même comme une conversion ; il les achevait le samedi avant deux heures, pour passer le reste du jour dans la prière et les larmes. « Il y a trois choses que je puis dire, déclara-t-il, sur son lit de mort : c'est que l'étude de chaque sermon m'a coûté des larmes ; qu'avant de prêcher un sermon, j'en retirais du

fruit moi-même ; et que je suis toujours monté en chaire comme si j'allais rendre compte à mon maître ».

La prédication de la grâce est une mesure de salut public. Dans les plantations puritaines, la direction spirituelle se confond avec la direction politique. Shepard a un peu de la manière de Saint-Cyran, mais, par les mêmes méthodes, le Janséniste gouvernait un couvent, et le Puritain gouverne une colonie. On se rappelle M. de Saint-Cyran repoussant du confessionnal la sœur Angélique, et lui ravageant l'âme par ses refus avant de faire d'elle sa fille spirituelle. Shepard fit passer par une épreuve pareille les Puritains de Dorchester. Ils voulaient se constituer en Église : Shepard au Concile fit rejeter leur demande et leur écrivit : « Ç'a été triste pour nous de remettre à plus tard votre groupement, mais quelle douceur au bout de votre attente !... David avait grande envie de bâtir le temple, et se soumit au sombre message du prophète, que son fils et non lui devait le bâtir.... Si vos gens sont sincères, ce refus les fera plus humbles, et leur fera fouiller leur cœur de plus près... ; sinon, il les fera fiers, violents, insoumis, ce qui, je crois, est loin de leur esprit, ou il leur fera peu de bien et aura peu d'effet, ce qui serait le signe de peu ou point de grâce ». C'était là de la rigueur morale, mais c'était aussi de la sagesse politique : une Église était une communauté ; une mauvaise Église devenait un danger civil. « Ainsi, ajoute Shepard, ceux-là auront moins hâte d'entreprendre une telle œuvre, qui s'y trouveraient impropres : il n'appartient pas à tous les gens pieux de poser les fondements d'une Église : beaucoup ont des bizarreries d'humeur qui risquent de ruiner l'édifice. » Les signes de la grâce étaient aussi les marques de la vertu sociale, et le gage de l'ordre. « Que vos frères ne se découragent pas, ajoute-t-il ; qu'ils examinent mieux les marques de la grâce, humilient leurs âmes, aient plus soif du temple de Dieu après en avoir été privés pour un temps comme David ; puis, venez de l'avant à nouveau, avec vos lampes mouchées, vos lampes flambantes, et vos vêtements de noces, au-devant du fiancé. » Tant de rigueur ne déplaisait pas aux rudes imaginations des colons, et les gens de Dorchester répondirent par cette lettre : « Béni soit le nom du Seigneur, qui mit dans vos cœurs et dans vos bouches le langage dont vous vous êtes servis envers nous ; car nous voyons maintenant notre indignité.... Si les Gibbéonites furent faits scieurs de bois et porteurs d'eau, pour avoir induit Israël, par leurs dehors, à s'allier à eux, sans être les hommes

qu'ils semblaient être, tout ce que nous méritons est d'être scieurs de bois, etc. (*sic*), au profit de vos Églises, puisque nous avons tenté de nous allier à elles, sans en être dignes. » Au mois d'août suivant, l'Église de Dorchester fut formée et reconnue par les autres.

*
* *

Ainsi, pour les Puritains, prédication, c'est action. Le tempérament positif qui les empêchait de discuter le dogme les forçait à en faire un fouet et un éperon. C'est parce qu'ils n'étaient pas gens à le choisir qu'ils furent gens à s'en si bien servir : leur fatalisme fut colonisateur parce qu'il était un positivisme. Si la théologie anglaise avait embarqué avec eux un autre dogme, ils en auraient tiré le même parti : une idée, en soi, n'est jamais une cause de force ou de faiblesse; elle est ce que l'ensemble de l'âme la fait; chez les lâches toutes les idées aident à la lâcheté, chez les vaillants elles aident toutes à la vaillance. Le rôle du moraliste est moins d'établir ou de renverser des théories que de prendre, en fait de doctrines, ce qu'il trouve sous sa main, pour en faire autant de leviers. Les idées sont actives quand elles sont extrêmes. L'ivresse du libre arbitre et l'ivresse de la prédestination, la folie cartésienne et la folie puritaine, sont des sources d'énergie qui se valent. Les Puritains furent prédicateurs d'action non pour avoir choisi leur dogme plutôt qu'un autre, mais pour l'avoir reçu en bloc, sans un doute, sans une réserve, et pour en avoir fait tout de suite une vision qui entraînait les âmes.

Mais si des idées contraires inspirent une énergie pareille, chacune d'elles n'en a pas moins sa façon propre de mettre en branle la volonté, et on peut chercher sinon le pourquoi au moins le comment de son action. La vertu fortifiante du fatalisme est un fait : est-elle un secret? Sainte-Beuve remarque, dans son Port-Royal, que tous les chrétiens réformateurs, luthériens, calvinistes, jansénistes ou méthodistes, quoique forcés de proclamer la liberté d'examen, ont nié la liberté morale. « Dès qu'on prétend, dit-il, régénérer le Christ et redresser la croix dans toute sa hauteur, il est presque impossible de ne pas revenir à renforcer dans les esprits l'idée de la chute, la corruption originelle, l'abîme du péché, et par conséquent de ne pas attaquer et humilier la soi-disant liberté

morale de l'homme naturel. » La doctrine de la grâce ne semble pas, *a priori*, une doctrine d'action : mais en fait, dans l'histoire, le parti de la grâce a partout été le plus intrépide. C'est que c'est une idée qui ne permet pas d'état médiocre : on est un saint par effroi de se découvrir un réprouvé; la réprobation étant sans retour, toute crainte sur son état présent est une crainte sur son état éternel; douter un moment de la grâce en soi-même, c'est douter de sa propre éternité. L'homme moyen s'aperçoit, souvent, que sa conduite est médiocre, et comme il croit à son libre arbitre, il se propose de se réformer; s'il s'inquiète de ses défaillances, il se rassure par l'espoir de les corriger peu à peu; il se complaît à imaginer sa vertu future, et les mois, les années passent, dans cette douce confiance qu'il garde, de pouvoir toujours se transformer. Mais s'il croit sa sentence arrêtée d'avance, il ne voit pas de raison pour que le moment de sa mort soit autre que ses moments actuels : l'instant présent lui apparaît comme l'image, comme le signe, comme le résumé de tous les instants à venir. Dans chacun de ses états il lit sa destinée tout entière. Chacune de ses minutes le juge. La doctrine du libre arbitre a pour effet de remettre sans cesse au lendemain la réforme de soi-même; la doctrine de la fatalité, dès qu'elle est présente à l'âme, la change par sa seule présence; le sentiment d'être à jamais ce qu'on est maintenant opère de lui-même et tout d'un coup. Ce sont ces mouvements prompts que veut l'homme d'action; rien ne l'exaspère comme les retards et les délais. Les pasteurs de la Nouvelle-Angleterre se sont surtout servis du dogme de la grâce pour brusquer et hâter l'âme. Il leur a valu à eux-mêmes un peu de la force que le fatalisme donne aux grands hommes d'action : Hooker avait en lui et en sa fortune une foi césarienne. Lors de sa fuite d'Angleterre, des policiers le suivaient de près vers la côte : son domestique effrayé lui dit : « Que ferons-nous si le vent n'est pas bon quand nous arriverons au vaisseau? — Frère, dit Hooker, laissons ce soin à celui qui a les vents dans le creux de sa main ». Et on remarqua que quoique le vent, jusque-là eût été contraire, dès que Hooker eut mis le pied à bord la brise tourna et les persécuteurs « restèrent haletants et déjoués sur la côte ».

La pensée de la prédestination aide aussi aux œuvres lentes, où à la longue c'est l'endurance qui décide du triomphe. Toute entreprise hardie met l'homme en face de forces contre lesquelles il ne peut rien : le secret du succès, alors, est moins dans l'effort que dans la

patience; celui qui surnage est celui qui a attendu le reflux de la fortune; Bonaparte à Marengo, quand tout semblait perdu, se promena de long en large, sans donner d'ordres, mais sans commander la retraite. L'attente est ce qui démoralise le plus les colons comme les soldats; ce qui décourage alors est de ne rien pouvoir : mais, si l'on croit que jamais on ne peut rien parce que c'est toujours Dieu qui peut tout, l'énervement de l'attente cesse, parce que sous sa propre inaction on pressent l'action divine, et, comme on s'en remet à Dieu du lendemain, on peut patienter jusque-là. C'est ce que les prédicateurs puritains ont senti, par instinct de conducteurs d'hommes, et ils ont tenu présente aux imaginations, plutôt qu'aux esprits, la vision de l'intervention divine. La doctrine de la grâce, s'écrie Hooker, « c'est une consolation, c'est un cordial, qui ranime un cœur d'homme et le soulève par delà les accidents qui le ballottent ou le surprennent. Elle est comme l'arche de Noé..., qui porta Noé sur les eaux et le garda sain et sauf, tandis que l'un criait, au faîte d'une montagne : sauvez-moi! que l'autre grimpait aux arbres, et que que tous flottaient, pleuraient, mouraient : il n'y eut de salut que pour ceux que l'arche avait reçus. Il en sera ainsi de vous autres, pauvres croyants; le monde est comme une mer, avec des vagues, des tourmentes, des persécutions : Oh! entrez dans l'arche du seigneur Jésus! et tandis que l'un gronde et hurle : « Le diable! le diable! »; que l'autre est prêt à se pendre ou à se couper la gorge; que l'autre envoie chercher un ministre et crie : « Il n'y a plus « de pitié pour moi », vous, entrez en Christ, je vous le dis, et vous serez saufs, je vous le promets; vos âmes seront transportées au terme de vos espérances. »

*
* *

La pensée américaine, engourdie après la période de fondation, se réveilla en 1735 avec Jonathan Edwards, le plus grand des philosophes d'Amérique avant Channing; Edwards restaura le dogme de la grâce et la doctrine fataliste; mais par son tempérament d'action il aurait pu être le pasteur des colons ses ancêtres, et la métaphysique des premiers planteurs fut rétablie par un homme qui n'était pas plus qu'eux un métaphysicien. Adolescent, il avait fait un traité où il se refusait à concevoir le néant, qu'il appelait « le rêve des rocs endormis ». Vers vingt-deux ans, il fut pris d'un dédain de la philo-

sophie, et se mit à en parler « du ton d'un prédicateur populaire ». Dans son journal, à propos d'une théorie de Locke, il écrit : « Nous voici si loin des choses que la langue est faite pour exprimer, qu'à moins d'extrêmes précautions il nous faut être ou inintelligibles ou contradictoires ». Il abandonne la métaphysique, et se fait une mystique de l'action : ayant voué sa vie à Dieu, « il n'en perdra pas un seul moment, afin de vivre de toute sa force tant qu'il vit ». Il mangera et boira avec modération ; il s'exercera à l'égalité d'humeur. Ses pensées sont les plus faites pour stimuler l'énergie : « il a entendu dire à des vieillards comment ils vivraient s'ils pouvaient revivre, et il décide de vivre comme il imagine que vieux il voudrait avoir vécu ». « Même en supposant, écrit-il, qu'il n'y ait dans le monde qu'un seul homme à la fois chez qui le christianisme brille de tout son éclat et qui semble parfait de quelque côté qu'on le regarde, je décrète d'agir comme si je m'efforçais de tout mon pouvoir d'être cet homme-là dans mon temps. » Il se reproche, après un long travail, d'attendre le repos comme une récompense due, et décide de rester à l'œuvre sans relâche; s'il est vrai que l'assiduité nuise à la santé, il veut en avoir eu la preuve par lui-même avant d'y renoncer. Il se nourrit selon un régime, il mesure son sommeil, il résiste à tout désir lâche de repos. Sa vie est d'une application constante; il revient de ses courses à cheval ou à pied avec des bouts de papier épinglés sur lui, où il a noté ses réflexions, sur un sujet qu'il s'était fixé avant le départ. Aussi le « réveil » qu'il inaugura ne fut-il qu'une réforme des mœurs. Vers 1833, il se mit à menacer ses concitoyens de Northampton de voir Dieu se retirer d'eux. Une contagion de peur et de ferveur bouleversa la petite ville; les conversations ne portaient plus que sur le salut; on faisait des réunions pieuses dans les maisons; « les parents se réjouissaient de voir naître leurs enfants à une vie nouvelle, les femmes d'y voir naître leurs maris »; « la ville semblait pleine de la présence de Dieu ». Edwards rédigea un « Contrat » que tous les habitants signèrent, quelque chose comme ces conventions des premiers chrétiens dont parle Pline. « En raison de la présence de Dieu dans la ville de Northampton, dit le préambule, les habitants font vœu devant lui d'observer toutes les règles de l'honnêteté, de la justice et du droit dans leurs rapports avec leurs voisins; de ne tromper et duper personne; de respecter avec tendresse l'intérêt d'autrui comme le leur, et en particulier de ne jamais renier ou négliger leurs dettes; de réparer tout tort fait à la

fortune d'autrui; d'éviter toute calomnie, toute médisance, tout ce qui nourrit la mauvaise volonté et la rancune; de ne jamais ridiculiser le prochain ou insister sur ses défauts; de ne rien faire dans un esprit de vengeance; de ne se laisser entraîner, par leur honneur particulier ou par un désir de victoire sur le parti adverse, à rien de contraire à leur conscience ou de nuisible au royaume de Dieu; et surtout dans les affaires publiques de ne pas faire passer les intérêts de parti avant ceux de la religion; d'accomplir en toute vigilance les devoirs de la famille, entre parents et enfants, maris et femmes, maîtres, maîtresses et serviteurs. »

Qnand les contemporains blâmèrent le réveil puritain, Edwards le justifia par des arguments d'homme d'action. On reprochait à l'enthousiasme religieux de perdre le temps de trop de gens : Edwards réplique qu'à de certaines occasions tout un peuple ne craint pas de dépenser du temps et de l'argent pour une réjouissance publique. « Mais, ajoute-il, on a gagné plus de temps qu'on n'en a perdu; on en a plus gagné aux dépens des plaisirs, des séances aux cabarets, des visites vaines, des bavardages vides qu'on n'en a perdu à des actes exceptionnels de religion; et les habitants ont bien économisé cinq fois, par leur train de vie, ce qu'il leur en a coûté pour tenir les réunions religieuses. »

On reprochait surtout au « réveil » les crises nerveuses et les « effets physiques » qui l'accompagnaient. Edwards répond que les transports du corps n'ont rien de commun avec la vraie religion, qui consiste dans l'état de l'âme et dans la conduite : « Ils n'ont, dit-il, qu'un caractère accidentel, contingent et secondaire; il n'y a lieu ni de les louer, ni de les blâmer; ils sont, en soi, sans portée religieuse; ce sont des contre-coups inévitables de tout enthousiasme public; ils ne diminuent pas ce que l'effet moral a de profond et de permanent; ils en sont au contraire le signe, fâcheux mais nécessaire. » On sent là la sérénité de l'homme d'énergie, qui sait qu'un bien ne va pas sans un peu de mal, et qu'une grande œuvre ne s'accomplit pas sans qu'il faille en payer le prix. On y sent aussi l'intrépidité de l'homme d'État, qui sait que des souffrances particulières sont le coût d'un bien social. « En considérant, dit-il, combien de personnes ont été domptées par la grâce, il est remarquable que le nombre de celles qui devinrent folles ait été si faible. » Comme toutes les âmes fortes qui ont hâte d'un but, il n'en marchande pas le prix. On avait reproché à l'exaltation religieuse de

nuire au corps et de ruiner la santé. « Est-ce que Jacob, s'écria-t-il, n'a pas lutté contre Dieu pour une bénédiction; et ne l'a-t-il pas reçue, tout en restant paralysé? Quand Daniel vit la majesté de Christ, toute force se retira de lui. Jean l'apôtre tomba comme mort à ses pieds. Les lèvres du prophète Habakuk tremblèrent, son ventre fut secoué, ses os se décomposèrent. Dieu dans une apparition prit la vie de Moïse. Mais la bénédiction est plus grande que le mal. »

Tel était le directeur de conscience et le conducteur d'hommes qui reçut de la tradition puritaine le tour d'esprit fataliste et transmit aux philosophes du XIXe siècle une doctrine de la nécessité qui est une doctrine de l'action.

Après avoir exposé son déterminisme dans un grand ouvrage sur *la Liberté de la Volonté*, Edwards eut à le défendre, contre un polémiste écossais, dans des *Remarques* où se trouve l'expression la plus forte et la plus concise de sa pensée. Son adversaire prétendait que, « si nos mobiles ne dépendent pas de nous, nous n'avons pas, au fond, de liberté ». Edwards pense que la « nécessité dans l'ordre moral » ou la détermination de nos actes par des préférences déterminées elles-mêmes, « n'a rien de contradictoire avec ce qu'il est légitime d'appeler liberté, et avec la plus extrême liberté qu'on puisse désirer ou concevoir ». La préférence lui semble la condition même de la liberté, qu'il définit « la conduite selon le bon plaisir » et « le pouvoir, l'occasion ou le privilège de faire ce qu'il plaît ». Or son esprit ne conçoit pas de préférence sans une cause déterminante. « Si l'on affirme, dit-il que l'homme ne se décide pas en vertu d'un choix, d'une préférence, d'une inclination, mais par je ne sais quelle décision de hasard qui émane d'un état d'indifférence absolue, ce n'est pas là une plus haute conception de la liberté : la volonté ne serait plus volontaire.... S'il y avait dans l'esprit un pouvoir de se déterminer autrement que par son choix ou selon son bon plaisir, de quelle valeur serait cette liberté? La vraie notion de la liberté est donc consistante avec le caractère de nécessité des actions. Je n'hésite pas à dire qu'il n'est au pouvoir d'aucune imagination d'inventer une liberté plus haute. Qu'on parle tant qu'on voudra de souveraineté de la volonté, d'auto-détermination, d'auto-motion, d'auto-direction, de décision arbitraire, de liberté *ad utrumvis*, etc.; il est évident que dans ces affirmations acharnées, on vise on ne sait à quoi, on soutient ce dont on n'a aucune conception, on

substitue des mots confus et vides à des choses et à des pensées. Je défie qu'on explique clairement ce qu'on veut : c'est un défi auquel on ne répondra jamais. »

Mais où apparaît surtout le théologien de l'action et le psychologue de l'action, c'est lorsque Edwards reproche à son adversaire de définir la liberté « un pouvoir d'agir sans motifs ou à l'encontre de ses motifs, un pouvoir d'agir sans vue, sans projet ou sans dessein, *en contradiction avec tous nos principes d'action* ». « Qui donc, s'écrie-t-il, a jamais imaginé une plus haute liberté que celle de poursuivre ses vues et ses projets? » Là est le fond et le centre de la pensée d'Edwards : l'homme est « un agent raisonnable, intelligent, combinateur » : il est fait pour agir, et l'action impliquant un dessein, sa liberté est de poursuivre ses desseins. « L'auteur de l'Essai, dit-il, semble croire concevable quelque liberté par laquelle les actions de l'homme seraient plus en son pouvoir, et les événements, plus sous notre dépendance : comment nos actions seraient-elles plus en notre pouvoir et plus sous notre dépendance que lorsqu'elles procèdent de la faculté que nous avons de réaliser nos propres préférences, d'agir selon nos propres tendances, de poursuivre nos propres vues, d'exécuter nos propres desseins? »

Edwards remarque finement que, par une sorte de préjugé et d'habitude d'esprit le mot de « nécessité » déplaît; que, quand on entend parler de « volontés nécessaires », on se figure dans l'âme comme « des murs de diamant, des grilles d'airain ou des barres de fer », refoulant toute volonté nouvelle, tout choix nouveau, toute action nouvelle. Aussi propose-t-il de ne plus nommer « nécessité » mais « certitude » le lien des causes et des effets dans l'âme; étant donné un motif déterminant, au lieu de dire que la détermination qui le suit est « nécessaire » on dirait qu'elle est « certaine ».

A ceux qui disent que la nécessité supprime la responsabilité, Edwards répond que sans nécessité, et, sans détermination par des motifs, il n'y a ni vertu ni vice : « La liberté d'indifférence et la contingence impliquent que l'homme agit sans principes vertueux ou vicieux, sans motifs, intentions ou buts, sans fin bonne ou mauvaise; n'est-il pas étrange de dire que les actions, pour être méritoires, doivent se faire sans vue, sans dessein, sans plan, sans désir, sans principe d'action, sans rien qui soit en harmonie avec une nature raisonnable »? Et il conclut que, si le mérite ou le blâme supposent la liberté d'indifférence, « plus l'homme fait le bien par

bonne disposition, moins il y a de mérite; plus il fait le mal par mauvaise, moins il est coupable; et en général plus les actions viennent du fond du cœur, moins il y a lieu de les louer ou de les blâmer. Mais d'après le sens commun, plus un homme agit pleinement selon les tendances de son cœur, plus on lui tient compte ou rigueur de ses actes ».

Professeur d'énergie, et connaisseur en fait d'énergie, Edwards nie que lá liberté par contingence soit un stimulant à l'effort. « Comment une notion de la liberté qui suppose l'accident et le hasard peut-elle encourager la vigilance et l'activité? Elle doit plutôt les décourager.... Notre volonté serait capricieuse et arbitraire, nous serions comme à la dérive, et un pouvoir, en nous, nous ferait du bien ou du mal par accident. Si ce relâchement rendait vains les efforts des autres sur nous, il rendrait vains aussi nos efforts sur nous-mêmes; car des événements contingents et accidentels, déliés et indépendants de toute cause, le sont aussi de toute cause intérieure à nous. »

La philosophie d'Edwards est un refus d'admettre les définitions métaphysiques de la liberté. En vrai moraliste américain, il attribue les vaines querelles sur le libre arbitre à l'excès de la spéculation. La notion transcendante de la liberté par contingence lui semble « une sorte de mirage, un produit de la fausse philosophie, du préjugé et de l'abus trompeur des mots ». « Elle est artificielle, dit-il, parce qu'elle résulte d'un arrangement artificiel des termes pour obscurcir et embrouiller l'esprit. Les hommes n'ont rien de tel dans l'esprit quand ils commencent à exercer leur raison; il leur faut passer bien du temps à s'aveugler, à force d'obscurités métaphysiques, avant qu'ils embrassent de pareilles définitions de la liberté et qu'ils s'y complaisent en s'imaginant les comprendre. »

Le point de vue d'Edwards c'est déjà le point de vue d'Henry James et d'Emerson. C'est celui de tout homme d'action. Pour quiconque a eu un but une fois dans sa vie, la liberté est la faculté qu'on a de mettre toute l'âme au service de ce but; la liberté, c'est le pouvoir qu'a le mobile principal de se dégager des autres mobiles ou de se les subordonner; l'affranchissement de la personne n'est autre chose que l'affranchissement des désirs qui constituent la personnalité, vis-à-vis de ceux qui la contrarient. C'est-à-dire que, plus les motifs essentiels de l'âme sont souverains, irrésistibles et tyranniques, plus l'âme est libre; plus la nécessité est pesante, plus

l'énergie est ailée. Emerson dira : « La vie est liberté en raison directe de son intensité »; le fond de la pensée d'Edwards est le même quand il dit que « plus l'homme agit dans la plénitude des aspirations de son cœur » plus il mérite ou la louange ou le blâme qui s'attachent à l'exercice de la liberté.

*
* *

Les philosophes modernes de la Nouvelle-Angleterre, si dégagés qu'ils soient de la pensée puritaine, ne sont pas sans en garder l'empreinte. Emerson et Henry James le père sont les héritiers involontaires de Shepard et de Jonathan Edwards. Le fonds de leur pensée est un fatalisme d'action. Pour eux comme pour leurs ancêtres, le sens pratique a dissipé le problème du libre arbitre. Ils ont une idée de l'activité libre qui ne laisse point de place à la liberté métaphysique. La réalité de la liberté en a fait évanouir l'entité.

C'est parce que les Américains sont gens d'action qu'ils ont peu de goût pour le libre arbitre. Ils inclinent à croire que vivre par décisions successives c'est vivre par fragments. De fait, un état de balance, qu'on fait pencher à son gré, est l'allure d'un danseur de corde, et non d'un faiseur d'étapes. De plus, il n'y a pas d'action sans discipline, de discipline sans règle, de règle sans inflexibilité; il n'y aurait pas de vie droite sans le sens de l'irréparable. Emerson a senti que l'action libre est celle qui n'hésite pas, qui ne s'entrave pas elle-même. L'âme est une force lancée vers un but : un moment d'équilibre, qui serait un arrêt, annulerait la vitesse acquise : ce serait un retard suivi d'une incertitude et d'une déviation. Si le libre arbitre n'est qu'un aiguillage imperceptible, antérieur à la vie morale, il n'est plus qu'un infinitésimal métaphysique, dont une philosophie pratique, comme celle des Américains, se désintéresse : s'il est un facteur de la conduite actuelle, s'il met l'homme en état de choix constant entre le bien et le mal, il désorganise la vie morale elle-même, il en fait un zigzag au lieu d'une ligne droite. Il ne s'agit plus pour les Américains de chercher s'il est logique : il leur suffit qu'il soit immoral, le cœur le rejette. Ainsi est comme tourné le problème : vu du revers, il s'évanouit : c'est que le point de vue de la morale active a remplacé celui de la morale logique.

Emerson répugne au partage de la volonté et au tiraillement de l'âme; l'action pour lui implique l'aisance; il ne la juge libre que

quand elle est spontanée. « Que l'homme, dit-il, soit comme les éléments : qu'il montre sa maîtrise par des allures et des actes à la taille de la Nature. Qu'il s'en tienne à son dessein comme par la force de la gravitation. Un homme devrait soutenir la comparaison avec un fleuve, un chêne ou une montagne. Qu'il ait, autant qu'eux, l'abondance, l'ampleur, la résistance. Si l'univers a de farouches accidents, aussi farouche est la résistance de nos atomes. L'atmosphère nous devrait écraser : mais l'air au dedans du corps fait contre-poids; un tube fait d'un filet de verre soutient le choc de l'Océan s'il est plein de la même eau ». C'est le naturalisme s'achevant en une mystique de l'énergie : le destin devient la condition même de la volonté. « La fatalité, dit Emerson, s'absorbe en la liberté, la liberté en la fatalité.... La vie est liberté en raison directe de son intensité : elle s'assimile tout autour d'elles, elle fait usage de tout; elle recrée tout : c'est là la loi de l'univers et c'est là la liberté de l'homme. Chaque créature crée pour elle-même et d'elle-même sa condition et sa sphère, comme le colimaçon sécrète sa maison de bave, la chenille son cocon, et le poisson sa coquille. »

James a compris comme Emerson que l'action doit être aisée, presque involontaire, que l'homme n'agit vraiment que si quelque chose agit en lui pour lui : ce quelque chose, il l'appelle amour, tandis qu'Emerson l'appelle destin, mais c'est la même force agissante. Il oppose le règne du bien, qui relève du cœur, au règne du vrai, qui relève de l'intelligence; l'action intérieure, libre, spontanée, à l'action extérieure, volontaire, calculée ou discutée; l'ordre où règne l'esprit et où domine la joie à l'ordre où ne règne que la lettre et où ne domine que le devoir. « L'esprit critique ou sceptique, dit-il, spécule sur la première vérité qu'il rencontre et s'en tient là : l'esprit affirmatif admet du coup la vérité et en recherche les cas particuliers, qui seuls sont féconds. » James hait les spéculations qui ballottent, énervent, paralysent : le libre arbitre en est une. L'état de suspension lui semble une servitude : l'âme, balancée, n'avance pas, ses hésitations lui font une cellule. « Qu'est-ce qu'un enfer? dit-il avec Swedenborg : le compagnonnage d'hommes qu'une cohésion intime n'unifie pas entre eux, et dont le bonheur dépend de leur activité calculée; s'ils se persuadent que leur liberté implique le pouvoir d'être à leur gré bons ou méchants, l'enfer me semble le résultat logique d'une telle idée. » Le Dieu de James, construit sur le modèle de l'homme de bien, n'est

pas un Dieu libre; pas plus que le Dieu d'Edwards il n'a la liberté de ne pas être bon : « son action est contrainte par la fin désintéressée où il tend ». « Il n'a pas le privilège de l'action arbitraire, parce qu'il n'a pas le moindre pouvoir de faire ce qu'il lui plaît, ou de se prendre soi-même pour fin : il est essentiellement créateur, il l'est de cœur, il l'est généreusement et spontanément, il l'est de toute son énergie vitale. » Volonté, c'est création pour Dieu, c'est action pour l'homme. La volonté est faite de mouvement non voulus : *free* en anglais veut dire à la fois libre et généreux : liberté c'est générosité, dans le sens d'abondance et de débordement de vie; l'homme de bien ne *veut* pas le bien : il le *fait*. « L'homme, dit James, qui n'a pas de sentiment plus haut que celui du devoir mérite d'être appelé un sépulcre blanchi. Un homme n'a besoin de se forcer au bien que si son cœur est en hostilité contre le bien ».

Fouilleur, comme Tolstoï, des recoins de l'égoïsme, il voit que l'hypertrophie de la conscience est l'hypertrophie du moi. Vie consciente, c'est vie personnelle. La conscience, sans inconscient qui la gouverne, accroît la férocité de l'homme, que, chez un instinctif, quelque instinct du moins adoucirait. « Pour moi, dit-il, j'aimerais mieux renoncer à ma conscience de moi-même que de m'identifier avec elle. » « La sphère de la nature humaine, c'est celle d'une fraternité libre et spontanée. » Il reconnaît que la moralité calculée a son rôle, mais inférieur et préparatoire. « Aucun homme sincère ne s'est mis sérieusement à cultiver sa conscience pour plaire à la justice divine, sans voir vite que c'est un espoir décevant, et que la paix fuit en proportion du désir qu'on en a. Aucun homme de bon sens ne s'est jamais mis à goûter à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et à rechercher l'assurance intime du bon vouloir de Dieu envers lui, sans trouver pour son âme la mort au lieu de la vie. » « Il vient un moment, dit-il, où la loi morale, au lieu de l'humilité, enfante l'orgueil. En soi la vie personnelle ou consciente est funeste : Schopenhauer et les autres Bouddhistes modernes, de leur point de vue non chrétien, ont raison de l'exécrer. » Elle n'a de prix que comme un acheminement à la fraternité naïve.

Épris de la spontanéité, James a vu dans la femme, plus spontanée que l'homme, l'agent de la rénovation de la race. « Comment, dit-il, la nature de l'homme, de privée qu'elle est, deviendra-t-elle sociale, de particulière universelle, de subjective objective, de personnelle impersonnelle, sinon par la médiation miraculeuse de la femme?

c'est elle, qui, comme épouse, patiemment soumise, a construit de sa soumission la famille, la tribu, la cité, la nation et toute forme plus large de l'unité humaine. »

Il a cru, comme Emerson, à l'énergie sans la tension, à la liberté sans le libre arbitre. Défiant comme Emerson de ce qui ramène l'homme sur lui-même, il fait de la volonté un jaillissement de la nature, un élan vers une fin sociale. Les pages qui font le plus à fond sentir leur commune idée de l'âme libre sont les remarques de James sur Emerson. « La conscience, dit-il, a toujours déprimé, non exalté les individus; qu'elle fleurisse donc jusqu'à la fin de notre morne civilisation; mais la fin semble proche. Mon ami M. Emerson, par exemple, a toujours été un traître à notre régime civilisé, et mis de côté le principe qui le fonde, en se passant de conscience. Il le trahissait sans se douter de ce qu'il faisait : mais il n'a fait que cela, ç'a été le plus clair de son action. Sa nature avait toujours été innocente, naïvement innocente.... Il ne comprit jamais, intellectuellement, ce qu'il représentait dans l'évolution de la Nouvelle-Angleterre. Il descendait d'une dizaine de pasteurs comateux qui avaient épuisé sans doute l'instinct religieux de la race : ou bien ce qui pour eux avait été religion était devenu chez leur descendant simplement *vie* : le fait est, en tout cas, qu'il ne sentit jamais en lui un mouvement de la conscience, de sa naissance à sa mort; je n'en ai jamais vu chez lui l'indice.... La marque infaillible de la conscience, c'est d'être un jugement subjectif, dans le genre de celui-ci : Dieu ait pitié de moi, pauvre pécheur, et jamais dans le genre de celui-là : Au diable mon ami Phillips! Eh bien Emerson fut réellement incapable d'un jugement sur soi-même; il ignorait, en ce qui le concernait, toute différence intime entre le bien et le mal. Je suis sûr qu'il n'avait jamais été tenté de prêter un faux serment, de voler, tuer ou commettre l'adultère : comment aurait-il appris ce qu'est la conscience du péché? Pour moi j'ai connu toutes ces tentations, quand j'avais quatorze ou quinze ans; vers vingt-cinq ans je me sentais condamné devant Dieu. Comme je me sentais adouci, réconforté par l'air innocent, charmant de mon nouvel ami (Emerson), par son obligeance affectueuse, par ses louanges généreuses! Je m'enfermais avec lui dans sa chambre, jurant qu'avant d'ouvrir la porte j'aurais découvert le secret de sa supériorité. J'aurais aussi bien pu m'enfermer avec une poignée de diamants, en ce qui touche la capacité à se connaître soi-même. Je m'aperçus avant une semaine que

son immense supériorité était dans le caractère, non dans l'intelligence; qu'elle lui venait de naissance ou par génie comme la beauté d'une femme ou le charme des manières.... Il était pour mes sens comme une présence divine dans la maison.... Mais n'importe quelle vieille dame en tramway eût satisfait mon avidité intellectuelle autant qu'Emerson.... Je ne pouvais me faire une idée de lui, à la mesure des points de comparaison ordinaires. Il me semblait manifestement né d'une vierge quand je le regardais, il me rappelait ces gens, chers au cœur de Christ, qui le suivent sans le professer, qui n'ont jamais entendu son nom et qui accomplissent sa volonté.... On ne pouvait le regarder parler sans avoir une vision de la plus divine beauté : mais on le trouvait dénué de tout pouvoir d'observation réflexe; il n'avait pas apparemment de personnalité particulière.... Il vous mettait face à face avec l'infini. Tout en lui semblait innocent par l'absence transparente de l'égoïsme. « Celui qui trouve « la vie en soi, a dit Christ, la perdra, et celui qui perd la vie pour « moi la trouvera. »

HENRY BARGY.

QUESTIONS PRATIQUES

A PROPOS DE LA « CRISE DU LIBÉRALISME »

J'ai lu avec tout l'intérêt qu'il mérite l'article pénétrant et fort de M. Bouglé sur *la crise du libéralisme*. La *Revue de Métaphysique* me demande mon sentiment sur la question : je ne puis le lui refuser, d'autant que cet article m'a inquiété, moi « libéral » qui me trouve, par la façon dont la question y est posée, classé parmi les « autoritaires ». Je me sens obligé à faire une revue de mes principes, un examen de leurs conséquences et de leurs applications. J'en serai quitte pour penser tout haut devant les lecteurs de la *Revue*. Je ne suis pas sociologue ni économiste : ce n'est pas un travail scientifique que je leur offre, c'est la confession d'un électeur qui cherche à raisonner.

Quand je réfléchis sur l'exposition saisissante de M. Bouglé, je ne puis m'empêcher de me demander s'il n'a pas un peu trop poussé les choses au noir et raisonné dans l'abstrait.

Il y a une crise du parti libéral : c'est certain. C'est-à-dire que les événements ont rendu insuffisantes les doctrines du parti libéral, les solutions pratiques qu'il était, par une tradition relativement ancienne habitué à proposer pour les questions politiques et sociales. Les événements ont fait aussi que ces solutions, longtemps révolutionnaires et instruments de progrès, sont devenues conservatrices et instruments de réaction : le parti libéral, en gardant ses positions historiques depuis un demi-siècle pendant que tout changeait, se trouve faire face à ses auxiliaires d'autrefois aux côtés de ses ennemis de la veille. De là trouble, désarroi, et dislocation : les uns ne se résolvant pas à changer de camp, se demandent s'il ne faut pas rejeter leur doctrine; les autres ne se résignant pas à renier leur

doctrine, acceptent de changer de camp. Mais le parti libéral n'est pas le libéralisme. Les formules relatives d'une école n'épuisent pas le principe libéral; les positions historiques d'une ou deux générations ne déterminent pas le contenu du libéralisme spéculatif. Et la question est si le libéralisme ne peut pas sortir renouvelé, épuré, fortifié, de la crise du parti libéral actuel. On pourrait remarquer même que les grands libéraux de la Restauration, sur la question qui a amené la consultation présente, ne pensaient pas du tout comme les libéraux de 1875 ou de 1902; que ces fondateurs du parti libéral résolvaient la question des congrégations dans le même sens et de la même façon que les républicains qu'on appelle aujourd'hui des autoritaires; il n'y avait pas là pour eux abandon, mais affirmation du principe libéral. Et quand les libéraux de 1850 ont accepté la loi Falloux, ils y ont consenti, quelques-uns à grand'peine, non comme à une application, mais comme à un sacrifice de leur doctrine, pour ce qu'ils imaginaient être une nécessité sociale. En réalité nous avons eu déjà deux traditions libérales, contradictoires, sur la question des congrégations.

Une autre remarque qu'il faut faire, c'est que tout le monde convient qu'en société les libertés doivent être organisées, c'est-à-dire réglées, restreintes. La liberté absolue, illimitée, inconditionnée, c'est l'état de nature. Dès qu'une société se fonde, les libertés s'équilibrent et se limitent. Il ne s'agit donc que de savoir comment établir l'équilibre, où poser les limites. On peut être en désaccord là-dessus, sans que le principe soit mis en question. Les uns croient pouvoir conserver davantage, les autres estiment devoir sacrifier davantage de la liberté naturelle : ce n'est pas forcément une question de doctrine, mais une question d'application. L'essentiel est que tous aient également en vue de maintenir aux individus le maximum de liberté compatible avec une organisation sociale.

J'ai peine encore à admettre l'antinomie absolu que pose M. Bouglé entre ces deux termes de *liberté* et d'*autorité*. D'abord la contradiction n'existe que dans l'abstrait : dès qu'on introduit l'idée d'une évolution historique, c'est-à-dire dès qu'on regarde les réalités et non des abstractions, la contradiction s'évanouit. Dans l'ancien régime, l'autorité s'exerce en faveur de certains individus et de certaines classes, qui n'ont même pas, pour exploiter à leur profit l'organisation sociale, la supériorité du mérite. Contre cette autorité aristocratique, on fait valoir le principe de liberté. Laissez faire,

laissez passer; que chacun se fasse sa part, selon ses mérites, son intelligence et son travail. On demande à l'État d'être spectateur et comme simple juge du camp : on était trop accoutumé à voir l'État intervenir au détriment de la justice, au profit des privilèges, pour songer alors à lui demander plus. Mais le temps s'écoule. La monarchie disparaît; la république, le suffrage universel s'établissent; la démocratie gagne du terrain. Alors on demande à l'État de n'être plus neutre, d'aider l'effort des individus, d'intervenir dans le conflit des intérêts et des croyances, non pour favoriser et privilégier des individus et des groupes, mais pour réaliser, au profit de tous, toute la justice possible. Ce n'est pas reculer, c'est avancer. Ce n'est pas déserter, c'est fortifier la cause de la liberté. Tant que l'État est aristocratique ou monarchique, on ne peut rien lui demander de mieux que l'abstention : mais quand il a cessé d'être la propriété ou l'instrument de quelques-uns, alors il a son rôle actif dans l'organisation libérale de la société.

Cela veut-il dire qu'on retourne au principe d'autorité? Nullement. Mais ce mot d'*autorité* est plein d'équivoque. L'autorité que le libéralisme combat, celle que 1789 a commencé de renverser, celle à laquelle je ne veux pas revenir, c'est celle qu'un individu ou un groupe s'arroge, par mandat de Dieu, par privilège héréditaire, au nom d'un dogme, révélé ou rationnel, enfin à quelque titre que ce soit, sur la communauté, pour lui imposer des lois, la diriger ou l'exploiter sans son consentement. Cette autorité-là je n'en veux absolument pas, quelque habit qu'elle revête, et quelque fondement qu'elle se donne. Elle comporte toujours l'abdication ou l'oppression de la nation, à laquelle se substitue une volonté particulière, individuelle ou collective : roi ou César, Église ou secte. Mais ou le libéralisme est la négation de toute organisation sociale, l'anarchie pure, ou l'on concevra que la nation, demeurant maîtresse d'elle-même, fixe des lois, désigne des administrateurs, et que ces lois, ces administrateurs aient certain pouvoir limité sur les individus. De là une forme nouvelle d'autorité qui n'a rien de commun avec la première. Et c'est vraiment se jouer de nos imaginations et évoquer des fantômes que de nous accuser de restaurer l'autorité tyrannique du régime des privilèges, quand nous voulons donner de l'autorité aux lois expressives de la volonté nationale, aux administrateurs délégués par la même volonté pour exécution de ces lois. L'autorité que nous rêvons, que nous acceptons en régime démocratique, ce n'est

pas quelque chose d'étranger et de contraire à la liberté : c'est simplement l'organisation légale de la liberté, la définition par la loi et la conservation par le gouvernement des libertés nationales. Encore ici il n'y a pas de contradictions entre la république libérale et la démocratie autoritaire : l'une est la réalisation de l'autre. Accepter, par exemple, l'autorité de M. Waldeck-Rousseau n'est pas ressaisir par une apostasie réactionnaire le principe de Louis XIV ou de Grégoire VII.

Je demande pardon au lecteur de la longueur de ces considérations et de ces distinctions préliminaires. Elles m'ont paru nécessaires pour dissiper l'inquiétude que peut produire l'exposition de M. Bouglé chez ceux qui, comme moi-même, sont obstinés dans leur libéralisme, et n'entendent pas pourtant que leur libéralisme soit une duperie ou une désertion de la démocratie. J'arrive maintenant aux réponses positives, à l'énoncé de la conception et de l'organisation du libéralisme, de ce que je crois être le véritable libéralisme, et qui est parfaitement compatible avec la démocratie.

Dans l'état de société, disais-je, toute liberté est organisée, et toute liberté organisée est une liberté limitée. Une limite de la liberté est nécessaire : car une liberté, dans son jeu, se heurte sans cesse à la liberté d'autrui. Il faut assigner le point où chaque liberté individuelle peut s'avancer, et qu'elle ne doit pas dépasser, parce qu'elle envahirait le domaine d'une autre liberté individuelle [1]. Mais s'il y a un cas où ma liberté puisse jouer d'une façon illimitée sans restreindre le jeu des autres libertés, là la société n'a qu'à reconnaître, et non pas à régler la liberté. Ce cas existe, dans l'exercice de la pensée. Je puis penser tout ce que je veux, sans que mon voisin perde un atome de sa liberté de penser tout ce qu'il veut. La liberté de penser ne doit donc recevoir aucune restriction. La société n'a pas le droit d'en imposer une, parce que dans l'état de nature, dans la pure et complète anarchie, il n'y a pas ici de privilégiés, et il n'y a pas d'opprimés. Le plus stupide et le plus ignorant peut faire échec au plus intelligent et au plus savant, ne pas se laisser entamer, ni diriger : cela reste toujours à sa portée. Et chaque individu peut étendre indéfiniment sa pensée, s'approprier un nombre illimité de vérités : ni l'activité, ni la jouissance des autres esprits ne recevront pour cela de diminution.

1. Déclaration des droits de l'homme, art. 4.

J'ajoute que dans une démocratie, avec le suffrage universel, on ne peut concevoir aucune restriction à la liberté de penser, sans fausser l'institution sociale, sans en faire un mensonge et un trompe-l'œil. La liberté des suffrages, le régime parlementaire ou populaire, supposent la libre discussion des intérêts publics, et le libre examen de tout ce qui peut être matière de croyance, ou but d'action. Si le peuple fait la loi, a droit de changer la loi, il faut que chaque citoyen ait droit de critiquer la loi, et d'en proposer le changement. Si le gouvernement est le mandataire du peuple, il faut que chaque citoyen ait droit de censurer le gouvernement et d'en proposer la révocation. Tout doit pouvoir se penser, se dire, s'écrire, sans qu'aucune contrainte restrictive ou répressive intervienne. L'idée subversive et abominable aujourd'hui sera peut-être la légalité de demain, et la conscience des honnêtes gens du siècle prochain aura peut-être pour contenu ce que les honnêtes gens d'aujourd'hui appellent des rêves fous ou des doctrines scélérates.

Comme on voit, la liberté de pensée ne va pas sans la liberté de manifester la pensée, de l'exposer au jugement des autres hommes libres de la rejeter ou de la recevoir. Donc liberté de la parole, et liberté de réunion. Liberté de l'écriture, et liberté de la presse. Sous aucun prétexte, il ne faut toucher à ces libertés-là.

Cela ne veut pas dire que le journaliste sera soustrait à la puissance des lois. Le journal, manifestation de la pensée humaine, est intangible. Mais le journal ne sert pas toujours et seulement à manifester de la pensée. Il y a des articles de journaux qui sont non pas des pensées, et comme tels soustraits à l'autorité de la société, mais des actes, et comme tels soumis à la juridiction de la société. Qu'on me comprenne bien : je ne parle pas de tendances, de suggestions, de provocations générales : je parle d'actes précis et particuliers, de concours donné à une entreprise précise et particulière. Une fausse nouvelle qui amorce un coup de bourse, une diffamation qui atteint les intérêts d'un particulier, n'ont aucun titre à se réclamer de la liberté de penser. Au point de vue politique, écrire : « Ne serons-nous jamais délivrés de ce sale gouvernement? » ou : « Qui donc nous délivrera, etc.? » ou même : « Si le général X... avait de l'énergie, il aurait vite fait... », c'est de la spéculation, et comme telle, irrépressible. Mais écrire : « Rendez-vous à trois heures, place de la Concorde »; ou bien : « Demain, à la place de la Nation, et que chacun ait *matraque* ou *revolver* », ce n'est plus là de la théorie : c'est de

l'action. Et il ne suffit pas, pour le soustraire à la répression, que l'avis donné aux amis soit imprimé, et non manuscrit, public, et non secret. Il arrivera sans doute plus d'une fois que la distinction ne sera pas si nette : c'est l'affaire des tribunaux d'apprécier les espèces ; et s'il leur arrive d'être embarrassés ou de se tromper, cela n'atteint pas le principe.

Seulement il faut faire là-dessus trois remarques : 1° La liberté de penser est une chose de telle valeur que, dans les cas mêlés et ambigus, mieux vaut absoudre un acte délictueux que condamner une opinion. 2° Dans le régime démocratique, où tous les hommes publics ne sont que les mandataires de la nation, ils doivent être soumis à la surveillance et à la critique de la presse; c'est la seule garantie qu'ait la nation contre les tentations du pouvoir et les coalitions de l'esprit du corps. Or la fameuse distinction de la vie privée et de la vie publique est impossible à faire toujours, et du reste fausse, inventée pour la protection des vicieux et des tarés. Il doit être interdit, et punissable, de calomnier un homme public : mais il doit être permis d'écrire, si c'est vrai, qu'il est ivrogne, escroc, joueur, etc. Je n'aimerais pas à choisir pour mandataire un pilier de cercle ou un homme qui aurait lâché femme et enfants; et la bonne gestion des affaires de l'État est intéressée à ce que nous sachions si le pauvre diable dont nous avons fait il y a dix ans, un député est trois fois millionnaire aujourd'hui. Pas de contrôle sans dureté, sans dénonciation et sans attaques. Aux intéressés de poursuivre la diffamation et de faire éclater la calomnie. 3° Il n'y a pas de délits de presse. Il y a des délits commis à l'aide de la presse : ce qui n'en change pas la qualité. Toute législation spéciale, toute institution de tribunaux spéciaux pour la presse révèlent une intention de museler la presse, d'empêcher l'expression des opinions et la discussion ou le contrôle des actes de l'autorité. Les tribunaux de droit commun doivent suffire à la répression des délits dont la presse est l'instrument.

Je n'ai pas besoin de dire que la liberté religieuse se trouve impliquée dans la liberté de pensée, et, comme elle, ne saurait recevoir de limites. Je ne crois pas; ma pensée travaille à substituer des convictions rationnelles aux croyances fondées sur les révélations et le miracle; je me fais une conception de l'univers et de l'homme, de la science et de la morale, qui exclut tous les dieux, et Dieu. Il n'importe. Quiconque veut croire, fût-ce à l'erreur, fût-ce à l'absurde,

est libre de croire. Le principe ici ne peut recevoir aucune atténuation.

Mais notre histoire m'oblige aussitôt d'ajouter que la liberté religieuse ne consiste pas à donner aux religions tout ce qu'elles réclament. Elles réclament souvent ce à quoi elles n'ont pas droit. De très bonne foi souvent, le croyant exige, au nom de la liberté de conscience, mille choses qui pourront bien être en fait associées dans sa conscience à son sentiment religieux, mais qui pourtant, à les considérer objectivement, en sont distinctes, indépendantes, et séparables. La liberté de penser, c'est la liberté intérieure de l'esprit, nous l'avons vu, et la liberté extérieure des manifestations de l'esprit. Nous portons cette définition dans le domaine religieux. Chacun aura droit de *croire* ce qu'il veut, d'adhérer à l'Église qu'il veut, de professer les dogmes, de pratiquer les rites que son Église lui prescrira. Donc, liberté de croyance, liberté de culte. Liberté de s'associer à d'autres croyants pour prier ensemble; et si l'on veut faire de toute la vie une prière, liberté de vivre ensemble pour prier toujours. Habitation commune, vêtement uniforme : tant qu'on voudra. Que cela paraisse à d'autres, ridicule, absurde, dégradrant : il n'importe. Il y a des célibataires obstinés sans engagement préalable et solennel, que la loi ne tourmente pas : qu'il y en ait avec engagement préalable et solennel, la loi n'a pas à s'en inquiéter davantage. Voyez-vous ce que ces remarques autorisent? Les communautés cloîtrées, vouées à la contemplation, à la vie ascétique, et où moines et religieuses ne sont occupés que d'exercices de dévotion, ces communautés que certains seraient disposés à tolérer moins que les communautés enseignantes et charitables, me paraissent les plus justifiables de toutes. Mais au delà commencent les difficultés. Dès que la vie extérieure du croyant n'est plus la simple et directe expression de son activité mystique, dès qu'elle se développe hors du terrain proprement religieux, dans le domaine des intérêts économiques et des fonctions sociales, alors le croyant a beau annexer tous ses modes d'activité à son activité mystique, et donner ceux-là comme des prolongements nécessaires de celle-ci : nous ne sommes pas obligés de le croire. Il n'a plus droit à une liberté illimitée, dès qu'il ne s'agit plus simplement de la relation mystique qu'il établit entre son Dieu et lui, et de la prière ou du culte qui exprime cette relation. Si, devant les limites que la loi pose à son activité sur d'autres terrains, il s'indigne, il crie à la persécution, à la violation

de la liberté de conscience : il a tort. Ne nous laissons pas duper. La liberté de conscience est intéressée à ce qu'il puisse prier, adorer librement, seul ou avec ses frères. Là où il ne s'agit pas de cela, d'autres libertés pourront être en question, mais pas la liberté religieuse.

Le régime des propriétés, le régime des corporations enseignantes, le régime des sociétés d'assistance, les conditions de recrutement des fonctionnaires : tout cela n'a rien à voir avec la question de la liberté religieuse. Quelque solution qu'on donne en ces matières, la liberté de croire, de célébrer le culte, de vivre au cloître hors du monde, reste intacte. Ce sont là matières qui n'intéressent que les libertés civiles. La confusion ne vient pas seulement de la situation mentale du fidèle, dans l'âme duquel la foi est comme le noyau autour duquel toutes les conceptions morales et sociales s'organisent; elle résulte aussi d'un passé historique. Il est arrivé que, par suite de circonstances diverses, l'Église à une certaine époque a été non seulement une communion religieuse d'âmes, mais une société civile d'intérêts. L'Église a rempli toutes les fonctions sociales, police, justice, assistance, enseignement; elle a eu un budget, des revenus pour suffire à sa tâche. Le progrès de la société laïque a exclu peu à peu l'Église de ces fonctions civiles. Les tribunaux ecclésiastiques ont disparu. Un abbé, un évêque n'entretient plus de troupes. Le pape n'est plus prince italien. Mais l'Église retient encore l'assistance et l'enseignement : elle n'y peut renoncer sans déchirement. Il semble à l'Église, il semble à ses fidèles qu'on entreprend sur la conscience religieuse quand on veut réduire la liberté religieuse au domaine réellement religieux. Cependant il n'y a ni fanatisme ni persécution à rêver une société laïque qui ferait vivre tous ses membres, sans les rejeter à la charge des Églises, une société laïque qui instruirait tous ses membres, sans abandonner aux représentants de religions autre chose que l'enseignement de la religion.

On a beaucoup obscurci par des argumentations violentes et passionnées cette question de la liberté de l'enseignement. Je n'ai ici à m'occuper que des principes. La liberté d'enseigner ne saurait résulter de la liberté de penser; je l'ai cru autrefois, mais je n'avais pas considéré que, selon la définition de la Déclaration des droits, la liberté de chacun trouvant sa limite dans la liberté d'autrui, la liberté illimitée de résister à une doctrine fonde la liberté illimitée

de la proposer. Or cette liberté illimitée de résistance n'existe pas chez l'enfant, d'où la liberté de proposition doit, à son égard, n'être pas illimitée. La liberté de parler à des hommes, et la liberté d'enseigner à des enfants sont deux choses bien distinctes et indépendantes. L'enfant est un mineur, qui a besoin de direction et de protection.

Mais le père n'est-il pas là pour diriger et protéger, ou pour déléguer à qui il lui plaît l'office de direction et de protection? On met en avant contre certaines interventions de l'État la liberté du père de famille. Ici encore il y a bien de l'équivoque et de la confusion. La liberté individuelle est la liberté de disposer de soi-même : elle ne saurait consister à disposer d'autrui. Entre le père et l'enfant il y a une relation naturelle, mais, en société, il y a aussi une relation sociale. Et si la loi ne peut rien sur la relation naturelle, la définition et l'organisation de la relation sociale sont de son ressort. Personne ne s'indigne de n'avoir pas le droit de disposer sans condition de sa propriété : je ne puis mettre le feu à ma maison, s'il me plaît, ni maltraiter mon cheval, ni même léguer ma fortune à ma bonne ou à mon médecin, qui m'ont soigné, si j'ai quelque part au monde un fils qui ne m'ait pas donné signe de vie depuis que je ne le nourris plus. Si je ne puis ainsi disposer de mes biens sans condition, serai-je surpris de ne pouvoir disposer de mon enfant? L'enfant n'est pas la propriété du père : il est sous la tutelle du père, ce qui est différent. Le père a un droit sur l'enfant, relativement à tout autre individu : mais, à l'égard de l'enfant, c'est par un devoir, non par un droit, que le père est lié à son enfant. Il a le devoir, et non pas le droit, de l'élever, de l'instruire. Et ce devoir lui confère le droit de prendre certaines mesures pour remplir ces tâches. Que ce droit ne puisse souffrir ni contradiction, ni limite, c'est ce que nul ne peut prétendre. Le père ne peut pas user du corps de son enfant comme il veut, l'affamer, le maltraiter; le père ne peut pas user des biens propres de son fils comme il veut, les dissiper, se les approprier; le père ne peut pas user de l'esprit de son enfant comme il veut, le tenir dans l'ignorance, lui refuser l'instruction. Voilà cette prétendue liberté du père de famille, déjà rognée de tous côtés. Si l'on prétend aujourd'hui lui imposer une restriction de plus, il faut examiner de près si elle est légitime : il ne suffit pas de crier qu'on porte atteinte à la liberté du père de famille.

Sur quoi se fonde le droit d'intervention de l'État en matière

d'éducation? On retiendra que par État, j'entends les pouvoirs organisés d'une société démocratique où la volonté nationale fait la loi, et où le gouvernement n'est qu'un agent d'exécution théoriquement sans intérêt et sans volonté propre. Le droit d'intervention de l'État en régime démocratique se fonde sur deux choses : 1° Le père peut abuser de son autorité. Qui défendra le mineur, là où le tuteur naturel est celui justement contre qui il faut le défendre? On accordera aisément que ce doit être l'État, tuteur civil à côté du tuteur naturel. Déjà il interdit au père, par la loi de l'obligation scolaire, d'abuser de sa puissance pour laisser l'enfant illettré. En certains cas d'indignité ou de sévices, il déclare la déchéance du père. 2° L'enfant est un futur citoyen. Aujourd'hui que tous les citoyens ont part au gouvernement du pays, par le droit de suffrage, il est impossible de considérer l'éducation comme chose strictement privée et affaire de famille. L'éducation du futur électeur est une affaire d'État; et il est juste que l'État s'en mêle.

Est-ce le retour au monopole? Je ne l'entends pas ainsi. Théoriquement je conçois deux régimes, tous les deux légitimes : l'éducation fonction exclusive de l'État, et l'éducation seulement contrôlée par l'État. Je crois en certains pays le premier régime très compatible avec les principes libéraux. Mais je ne le crois pas compatible avec eux dans la pratique pour notre pays. Notre histoire condamne le monopole pour longtemps, peut-être pour toujours, à être un instrument d'oppression et de tyrannie intellectuelles. Reste donc le régime de l'éducation remise aux particuliers, isolés ou associés, sous le contrôle de l'État, ce qu'on appelle le régime de la liberté. Dans ce régime, l'État pourra avoir ses établissements auxquels l'activité des individus ou des corporations pourra opposer une concurrence. D'ailleurs ce régime de liberté n'implique pas que tout le monde pourra enseigner, mais que l'État fixera les conditions auxquelles qui que ce soit devra satisfaire pour avoir le droit d'enseigner, et exercera le contrôle nécessaire pour s'assurer que ces conditions ne sont pas violées ou éludées. Quelles seront ces conditions de capacité? Là est le point délicat; là seront les contestations. Évidemment ceux que ces conditions gêneront, prétendront leur liberté opprimée : mais il y a des restrictions qui ne sont pas réellement oppressives.

Le point essentiel sera de ne porter atteinte d'aucune façon à la liberté de conscience. Ce but sera atteint si l'État n'exige ou n'exclut

aucune croyance. Vous êtes franc-maçon, socialiste, anarchiste, catholique : je n'ai pas à m'en soucier, moi, État, ou qui exerce le contrôle au nom de l'État. L'État n'a pas et ne saurait avoir de dogme. Il n'y a pas de catéchisme d'État : il n'y a pas d'hérésie pour laquelle l'État puisse disqualifier un éducateur.

Mais l'État a le droit, outre la culture professionnelle et l'aptitude pédagogique, d'imposer à ceux qui prétendent donner l'éducation certaines conditions intellectuelles et morales, dont les unes résultent de ce que l'on y opère sur des mineurs, et les autres de ce que l'on y prépare des citoyens.

1° L'enfant est un mineur. Il faut former en lui la raison, la volonté, le préparer à agir en être libre, conscient et responsable. Il faut, quelque direction qu'on préfère, et où on l'incline, le rendre capable de choisir un jour sa direction, fût-elle contraire à la nôtre, de se passer de nous, de se séparer de nous. Toute éducation sectaire qui cache aux enfants la concurrence vivante des idées et des doctrines, qui enferme leur intelligence dans un dogme, dans les formules d'un catéchisme et d'une école, abuse de la faiblesse de l'enfant. La vraie liberté de l'enseignement, c'est la liberté dans l'enseignement, l'enseignement de la liberté. Il ne m'importe quelles seront les préférences du maître, ni ses conclusions, pourvu qu'il livre ses préférences et ses conclusions à la discussion, pourvu qu'il ne fanatise pas les jeunes âmes en étouffant à l'avance en elles toute velléité et toute possibilité d'examen.

2° L'enfant est un futur citoyen. Le régime où nous vivons est un régime de liberté. L'enfant disposera pour sa part de la destinée de la société dont il est membre. Il aura à choisir entre la paix et la guerre, un parti et un autre, une institution et une autre, un mandataire et un autre. Toute l'organisation sociale suppose la liberté morale de l'électeur, liberté extérieure — affranchissement de toute contrainte, liberté intérieure — lucidité de la réflexion, habitude de l'activité intellectuelle. Il faut donc organiser l'éducation, choisir et contrôler les éducateurs de façon qu'on développe et assure le plus possible l'indépendance et l'intelligence de l'individu.

Mais de plus le citoyen voit la liberté de penser s'exercer sans limite et sans contrôle sur l'organisation de l'État et la conduite du gouvernement. Il voit critiquer tout. Il peut critiquer tout. Pour que cette légitime indépendance des esprits n'engendre pas l'anarchie politique, que faut-il? Une seule chose : le respect de la loi. Le droit

de critiquer la loi, pour la faire abolir, a pour contre-partie le devoir d'obéir à la loi, tant qu'elle n'est pas abolie. L'enseignement doit préparer des esprits amis de la liberté et des citoyens soucieux de la légalité.

Voilà donc les deux points sur lesquels théoriquement se légitime l'intervention de l'État : il a le devoir d'assurer à tous les enfants une éducation non-confessionnelle, à laquelle Églises et sectes ajouteront à leur gré leur instruction confessionnelle, leur dogme révélé ou philosophique ; il a le devoir d'assurer à tous les enfants une éducation qui leur apprenne le respect de la loi. Il a donc le droit de demander aux maîtres de n'avoir pas pris les engagements qui en font les ministres d'une confession. Il a donc le droit de leur demander d'être capables d'enseigner le respect de la loi, c'est-à-dire tout d'abord de la respecter eux-mêmes. L'état permanent d'insoumission à la loi disqualifie un éducateur : il est étrange qu'il soit nécessaire de le faire remarquer à nos concitoyens. Ces deux conditions remplies, ils seront catholiques ou francs-maçons : cela ne regarde pas l'État. Ils enseigneront selon leur conscience : pourvu qu'ils n'oublient jamais que leur affaire n'est pas de transmettre des dogmes, mais d'élever des libertés, ni l'État ni les pères de famille[1] n'ont à leur demander compte de ce qu'ils croient.

Il est certain que sur toutes ces matières, et sur bien d'autres, ces délimitations des libertés individuelles sans lesquelles il n'y a pas véritablement d'organisation sociale pourront donner lieu à des luttes violentes ; je ne m'en effare pas outre mesure : c'est la condition de la liberté. La liberté d'un individu a pour limite la liberté d'un autre individu ; de même la liberté d'un groupe, d'une association a pour limite la liberté d'une autre association et d'un autre groupe. De même enfin une liberté d'un certain ordre peut trouver sa limite dans la nécessité de conserver une liberté d'un autre ordre : en certains cas, on peut défendre la liberté de conscience par une limitation de la liberté d'enseigner ou de la liberté de posséder.

Toutes ces limites seront instables, tour à tour reportées en avant ou reculées. Quoi que l'on pense, il ne faut pas croire tout perdu, parce que la borne a été déplacée. Dans ces luttes et ces oscillations, la notion de liberté gagne, et je ne partage pas là-dessus l'inquié-

1. Et dans certains cas, il appartiendra à l'État de rappeler même les pères de famille au respect de la liberté de conscience et de pensée en la personne des professeurs.

tude de M. Bouglé. Si le parti qui lançait l'anathème à la notion de liberté, et qui en faisait l'erreur mortelle du monde moderne, en est venu à ne pouvoir se défendre qu'à l'aide de l'idée de liberté, je crois que c'est un gain, et non une menace pour l'idée de liberté. Je ne me soucie pas que ce soit tactique, et non conviction sincère. C'est là un fait nouveau dans l'histoire du catholicisme français; et si ses défenseurs sont seulement intéressés pendant un siècle à invoquer la liberté comme salutaire à leur Église, il est possible qu'au bout d'un siècle ils soient aussi bons citoyens d'une démocratie libérale, aussi sincèrement attachés à la liberté générale que les catholiques américains.

Comprenons donc bien que la liberté de penser, la liberté de parler ou d'écrire, la liberté de suffrage étant sauves, tout est sauf. Comprenons aussi que l'intérêt de la conservation de la liberté générale peut conduire à tracer diversement selon les temps, et selon la conscience de chaque génération, les limites des libertés particulières. La société, les pouvoirs législatif et exécutif qui la représentent et qu'elle révoquera, s'ils ne la représentent pas loyalement, peuvent prendre ou provisoirement ou définitivement (ce qui n'est à tout prendre qu'un provisoire plus long) des mesures pour la préservation ou de la liberté générale ou de certaines libertés particulières : et ces mesures, je ne sais ce qu'elles seront, si elles ne sont pas des restrictions de la liberté des individus ou des groupes d'où venait le péril. La société a le droit de défendre son principe et de prévoir par où et par qui il peut être menacé : il serait trop tard, pour défendre la liberté, et bien naïf ou bien coupable, d'attendre qu'on en eût constaté l'oppression.

Mais tout cela, ce sont des contingences historiques dont il n'y a pas à parler ici. La discussion des mesures particulières relève de la politique pratique et non de la philosophie politique. Je me contenterai d'indiquer une idée que j'estime importante : c'est qu'il y a une différence essentielle entre *individualisme* et *libéralisme* que l'on confond parfois. L'individualisme, c'est le règne des forts, la splendeur de la liberté des forts. Sous les regards bienveillants de l'État, chacun se fait sa part, bouscule, écrase, attrape ce qu'il peut. Je vois bien ainsi qu'il y aura des libertés triomphantes : mais combien y en aura-t-il d'opprimées? Et l'État ne sera pas vraiment neutre : la force de l'État sera employée par quelques-uns, pour se tailler une part plus grosse. Le libéralisme, c'est l'égalité des libertés :

la liberté du faible est sacrée comme la liberté du fort. Mais contenir les forts, il n'y a que la loi, il n'y a que l'État qui le puisse. Et ainsi il n'y a pas de libéralisme véritable sans une intervention de la loi pour régler, de l'État pour garantir cette égalité dans le jeu des libertés individuelles. L'État libre, ce n'est pas l'état de nature, où les forts font tout ce qu'ils veulent, tant qu'ils sont forts, c'est l'état de justice, où la société contient la liberté de quelques-uns pour préserver la liberté de tous.

De là sortira le principe d'une législation des associations. L'association est sacrée, en tant que la liberté de certains individus s'y épanouit; mais répressible, en tant qu'elle menace la liberté d'autres individus. Et toute association qui commence par être un épanouissement de libertés, tend par son développement même à opérer une destruction de libertés. Une intervention de l'État est nécessaire pour arrêter ce développement au point précis où l'association devient oppressive. La libre concurrence ne suffit pas : car c'est par la suppression de la concurrence que se manifeste l'abus de la liberté d'association. Seul l'État peut quelque chose, quand une association ou un groupe d'associations se sont rendus maîtres du marché dans quelque domaine que ce soit, économique et moral.

L'association sera plus ou moins dangereuse à la liberté générale, selon le nombre des associés d'abord, mais aussi selon qu'elle absorbera une part plus ou moins grande de la personne des individus associés, et qu'elle se limitera à des objets plus ou moins particuliers. De là la légitimité de soumettre les associations à des régimes divers, selon leur extension, selon leur objet, selon qu'elles laissent en dehors d'elles plus ou moins de la personne des individus associés; bien entendu encore, dans l'intérêt de la liberté nationale, selon qu'elles admettent des membres étrangers, des chefs étrangers. Si une association ou une fédération d'associations réunit tous ces caractères : le nombre immense, la richesse immense, le mélange d'éléments étrangers, la soumission à des chefs étrangers, l'universalité de but embrassant toutes les formes de la vie individuelle et sociale, l'absorption totale des personnes retranchées de la famille, du travail, des rapports sociaux, et ne communiquant avec les autres hommes que par l'intermédiaire et sous le contrôle de l'association, si en un mot cette association a pour objet toute la vie et prend tout l'homme, il est évident qu'elle ne peut être assimilée aux associations à dessein limité, et qu'elle dispose d'une force d'oppression

contre laquelle il appartient à l'État de prémunir le reste de la société. Dans la matière de l'enseignement, par exemple, les congrégations catholiques, instruments de Rome agissent à la façon d'un *trust* : sans l'organisation d'un enseignement d'État, elles seraient maîtresses du marché; elles auraient tué toutes les concurrences, et la liberté aurait été à vrai dire détruite par l'usage inconditionné de la liberté.

Tout ce que je viens de dire n'est au fond que le commentaire et le développement de l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme : « L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent à chaque homme la jouissance de ces mêmes droits ». Il n'a que ces bornes, mais il a ces bornes. Le libéralisme ne consiste pas à les ôter, mais à les poser. Le but doit être d'assurer à tous les individus la plus grande somme possible de développement libre : ce qui n'est possible qu'en ramenant les libertés oppressives, par la force de la loi et au besoin par la force du gouvernement, dans la mesure où elles deviennent inoffensives.

Je n'ai rien dit du régime économique. Je me sens peu compétent. Je ferai seulement une remarque. C'est que l'article 2 de la Déclaration des droits, en énumérant les droits naturels, la liberté, la propriété, la sûreté, etc., a oublié le premier de tous : *la vie*. Il n'y a pas de société qui puisse ne pas garantir la vie aux citoyens, qui puisse inscrire dans ses statuts ou sous-entendre que l'exercice de la liberté des uns pourra aller jusqu'à la suppression de la vie des autres, ou de leurs moyens de vivre. Et de même l'article 17 : « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé », ne peut pas signifier que, le droit de propriété étant reconnu à tous, toute la propriété réelle pourra être concentrée aux mains de quelques-uns : la reconnaissance du droit des autres serait alors une formidable et inhumaine ironie. Sans renoncer à la doctrine libérale, pour en étendre au contraire l'application et les réalisations, on peut considérer le régime de la propriété comme n'étant pas intangible. Il y aura plus de liberté dans la société, plus de personnes libres, plus de vie libre dans la nation, quand tous les citoyens seront assurés de vivre et de faire vivre leur famille, quand tous les citoyens participeront d'une manière quelconque mais effective à la propriété, dût-on, pour atteindre ce résultat, limiter l'extension de la propriété de quelques-uns, et leur ôter les moyens de l'accroître indéfiniment.

De même pour le régime du travail. L'antique libéralisme était l'exploitation, l'asservissement des travailleurs au profit des capitalistes. En réalité les lois ouvrières marquent un progrès, non un recul de l'idée de liberté. La réglementation légale ôte seulement à certaines libertés le pouvoir d'opprimer : quelques-uns sont gênés, pour que beaucoup soient élargis. Voyez la vie intense, le jeu puissant d'activités libres, d'énergies morales, que la loi sur les syndicats a rendus possibles.

Voilà, en gros et sommairement, comment je conçois le libéralisme et son application au régime démocratique. Un libéral, ce n'est pas celui qui veut *sa* liberté à lui, c'est celui qui veut la liberté générale, même resserrant sa liberté à lui. Je sais bien qu'il y a beaucoup de libéraux qui ne l'entendront pas ainsi. Mais je ne puis concevoir la liberté sans universalité, c'est-à-dire hors de l'égalité et sans la justice.

GUSTAVE LANSON.

LA CRISE DU LIBÉRALISME

I

La crise du libéralisme est-elle aussi aiguë que le prétend M. Bouglé? Si, après avoir plaidé pour et contre la liberté, il hésite à conclure, n'est-ce pas qu'il a donné de la liberté une définition trop étroite?

« Laissez faire, laissez dire », telle serait, pour lui, la formule du libéralisme. Mais n'est-ce pas plutôt celle de l'anarchisme? Ce sont les économistes qui ont inventé cette maxime, mais les économistes, dans leur domaine, sont aussi radicalement anarchistes que les « libertaires ». Le libéralisme absolu serait, en effet, la mort de l'État. Et qui regretterait cette mort? Laissant tout faire, même l'injuste, l'État n'aurait aucune raison d'être. A quoi servirait-il s'il n'avait pas le souci du droit? s'il laissait les citoyens agir et parler sans respecter la vie ou l'honneur d'autrui? Si le libéralisme économique a vieilli, c'est que, pour fixer les lois de la répartition des biens, il fait fi de l'équité; le libéralisme politique aurait vécu si, pour régler les relations des personnes, l'échange des paroles et des pensées, il faisait fi de la justice. Par elle-même la liberté n'est pas un droit; elle n'est un droit que si elle est juste : cet axiome — ou cette tautologie — impose à l'État le devoir de la soumettre à des lois. La liberté n'est pas l'ennemie de la loi, mais l'ennemie de l'iniquité; le libéralisme n'est pas l'ennemi de l'autorité, mais l'ennemi du despotisme; sa formule n'est pas : « Laissez dire, laissez faire », mais : « Laissez dire et faire ce qui est juste, — et prohibez ce qui est injuste ».

De ce principe dérive, dans une société d'égaux, le caractère impersonnel de la loi libérale. Le même acte, juste quand il est accompli par un citoyen, ne peut pas devenir injuste quand c'est

un autre qui l'accomplit. Le libéralisme relatif assure à tous une égale liberté. La loi qui fait le discernement du juste et de l'injuste doit donc faire abstraction des individus. Elle vise des actes, non des personnes. Elle dit : tel acte est répréhensible, telles paroles sont coupables. Elle ne dit pas : tel citoyen commet cet acte, prononce ces paroles. C'est aux tribunaux qu'il appartient de juger si telle personne ou telle catégorie de personnes tombe ou non sous le coup de la loi. Si la séparation des pouvoirs législatif et judiciaire est légitime, c'est qu'elle permet à la loi d'être impartiale en interdisant au législateur de s'occuper des personnes, c'est qu'elle place la loi au-dessus des passions et des intérêts individuels. Dans ce syllogisme social : « Tous ceux qui commettront tel acte seront punis; tel citoyen a commis cet acte; donc ce citoyen sera puni », le pouvoir législatif n'a pas à énoncer la mineure, qui est individuelle, mais la majeure, qui est générale.

Du même principe dérive le caractère du législateur libéral. La loi dresse la liste des actions injustes; mais qui fait la loi? Un homme? un comité de quelques membres? Qui ne voit que, par ce moyen, l'égale liberté de tous les citoyens serait compromise? Par un décret arbitraire, un homme, un groupe d'hommes pourrait déclarer juste l'injustice et injuste la justice, comme le Dieu de Descartes, par un décret arbitraire, détermine l'erreur et la vérité ! Encore le Dieu de Descartes est-il immuable en ses résolutions. Mais les hommes sont plus capricieux : en vertu de leur bon plaisir, sans que leur idéal moral ait varié, ils changeraient le juste en injuste, et réciproquement. Ce n'est donc ni un citoyen, ni un groupe de citoyens, c'est l'unanimité des citoyens qui doit édicter la loi. Faite pour tous, elle doit être faite par tous. L'égale liberté de tous ne peut être respectée que si tous déterminent les devoirs de chacun. Si la séparation des pouvoirs législatif et exécutif est légitime, c'est qu'en supprimant l'arbitraire elle permet à la loi d'être juste. Mais elle ne suffit pas toujours à produire ce résultat : tant que le pouvoir législatif est aux mains d'une simple majorité — et non de l'unanimité des citoyens, — le régime n'est pas entièrement libéral, à moins que, de son propre mouvement, la majorité ne tienne compte des opinions de la minorité. Tout le monde accorde qu'il est criminel d'empoisonner les sources : nul ne proteste contre la loi qui punit cette action. Mais tout le monde ne croit pas qu'on puisse, en crachant, empoisonner l'air : y eût-il dans le pays une majorité

pour prohiber par une loi cette pratique cette loi ne serait pas libérale, car elle serait tenue pour injuste par une importante minorité. Aussi l'État fait-il sagement en se bornant, sur ce point, à recommander l'abstention au lieu de la prescrire. Pour qu'un régime soit libéral, il faut que la liberté des citoyens ne soit pas bornée par l'autorité capricieuse d'un ou de plusieurs individus, mais par l'autorité raisonnable d'une loi unanimement consentie. — Pour qu'un régime soit libéral, c'est-à-dire juste, il faut donc, en résumé, que la loi soit doublement impersonnelle : parce qu'elle ne vise nommément personne et parce qu'elle est l'œuvre de tout le monde.

II

Que ces deux conditions soient toujours remplies, c'est ce qu'on ne saurait affirmer : ce n'est pas seulement le libéralisme absolu, tel que l'a défini M. Bouglé, c'est le libéralisme relatif, tel que nous venons de le définir, qui, à l'heure présente, subit une crise. Il arrive au législatif d'empiéter sur le judiciaire; il lui arrive d'exercer lui-même ou de confier à l'exécutif un pouvoir arbitraire.

Il empiète sur le judiciaire toutes les fois qu'il désigne, dans ses lois, une catégorie de citoyens. La loi libérale peut bannir du territoire tout fauteur de complot ; elle n'a pas le droit de bannir « les membres des familles ayant régné en France » : c'est aux tribunaux qu'il appartient de juger si ces personnes complotent contre le gouvernement. La loi libérale dira : « Toute manifestation sur la voie publique est interdite », ou : « On ne peut, sans autorisation, organiser une manifestation sur la voie publique ». Elle ne dira pas : « Les prêtres n'ont pas le droit d'organiser de telles manifestations », ou ce qui revient au même : « Toute manifestation religieuse est interdite sur la voie publique ». Un régime libéral peut édicter des lois de police qui s'appliquent aux cultes comme à toutes les cérémonies corporatives, il n'édicte aucune loi « sur la police des cultes ». On ne peut trouver libéral l'article de notre Code qui interdit de célébrer le mariage religieux avant le mariage civil : la loi n'a pas plus à fixer l'heure d'une cérémonie religieuse que l'heure d'un concert. — Une loi libérale ne dit pas « les congrégations religieuses » : elle ne connaît pas de congrégations religieuses; elle ne classe les associations que d'après leurs caractères civils, c'est-à-dire d'après les

actes qu'elles accomplissent dans la vie sociale, indépendamment de la foi de leurs membres [1]. — Enfin une loi libérale ne pourrait pas dire : « Les prêtres n'ont pas le droit d'enseigner ». Sans doute c'est au nom du libéralisme, et même au nom du libéralisme relatif, tel que nous venons de le définir, qu'on refuse au prêtre ce droit. Par cela même qu'il est prêtre, il doit, dit-on, faire servir l'enseignement à la propagande religieuse : il ne donne donc à son élève qu'une vérité mutilée; sur de graves questions historiques, morales, cosmologiques, métaphysiques, il ne lui révèle qu'une des solutions possibles. Il empêche l'esprit de s'épanouir, de chercher librement le vrai. Enfin il inspire à l'enfant la haine ou le mépris de l'hérétique et de l'incrédule. Le prêtre éducateur fait tort à l'enfant, tort à la société : n'est-il pas juste de prohiber son enseignement? Ces arguments ne sont pas sans valeur. Mais la question n'est pas seulement de savoir si l'enseignement clérical est dangereux; la question est de savoir si la loi peut déclarer dangereux tout un groupe de professeurs. Or, en visant les prêtres elle serait injuste. Elle frapperait des innocents, épargnerait des coupables : parce que ses collègues sont de mauvais historiens, un prêtre, bon mathématicien, n'aurait pas le droit d'enseigner les mathématiques. Mais l'enseignement de la haine demeurerait permis aux laïques. Les prêtres ne pourraient plus façonner à leur guise l'âme des enfants; mais des laïques, catholiques ou athées, auraient le droit d'employer cette méthode. Ajoutez que cette loi, qui condamne en bloc et sans procès, juge non les actions accomplies, mais les dispositions supposées : elle déclare non pas *a posteriori* que tel professeur est mauvais, mais *a priori* qu'il ne peut pas être bon. C'est le contraire de la justice. Et cet exemple prouve combien il est sage d'interdire à la loi de viser les personnes. En présence d'un danger social, le premier mouvement du législateur est de frapper l'auteur visible du méfait, la personne en chair et en os qu'il voit agir. Mais ce premier mouvement n'est pas le bon. La loi n'a pas à se colleter avec les individus. Elle n'a qu'à définir l'acte dangereux et à menacer d'une peine tous ceux qui seraient tentés de l'accomplir. Avant de proclamer que les fonctions de prêtre sont incompatibles avec celles d'éducateur, les législateurs feront bien de se rappeler que

1. Remarquer que ni le projet de M. Waldeck-Rousseau ni celui de la commission de la Chambre ne nommaient les Congrégations.

leurs propres fonctions sont incompatibles avec celles des juges.

De même qu'elle est parfois une loi d'exception, la loi est parfois un décret arbitraire. Si jaloux qu'il soit de son pouvoir, le législateur l'abandonne à l'occasion : toutes les fois qu'il ne détermine pas avec précision les actes qu'il considère comme injustes, il abdique au profit de l'exécutif. C'est ainsi qu'en donnant au conseil des ministres le droit de dissoudre une congrégation sans dresser la liste limitative des cas de dissolution, sans même exiger que le décret soit motivé, le Parlement a renoncé à l'un de ses droits : cet article de la loi sur les associations légalise l'arbitraire. — D'autre part, le Parlement exerce lui-même un pouvoir arbitraire quand il déclare injuste une action qu'une importante minorité tient pour indifférente ou pour bonne. Même quand l'Académie de médecine a proclamé le danger d'une pratique, l'État hésite à la prohiber si l'opinion publique est mal préparée à cette prohibition. Même si l'Académie des sciences morales proclamait dangereux l'enseignement clérical, l'État devrait hésiter à le prohiber tant que l'opinion publique ne croirait pas unanimement à ce danger; tant que, de M. Clémenceau à M. de Mun, une forte minorité considérera comme injuste une telle interdiction, la loi qui restreindrait la liberté d'enseignement ne pourrait pas s'appeler une loi libérale. En dédaignant l'opinion de la minorité comme en visant une catégorie de citoyens on enlèverait à la loi son impersonnalité, c'est-à-dire sa valeur morale.

III

Pourquoi la loi court-elle ce risque? pourquoi le libéralisme relatif paraît-il en danger? D'abord, parce que nos législateurs sont trop préoccupés d'intérêts individuels pour les oublier au moment de porter la loi. Hommes d'action, ils ne sont pas habitués à l'effort d'abstraction nécessaire pour séparer l'acte de la personne et définir l'un sans désigner l'autre. Hommes de combat, ils croient devoir appliquer, dans la lutte des partis, les principes du « droit de la guerre »; ils oublient qu'un État républicain ne doit combattre aucun citoyen, aucun groupe de citoyens, que la République c'est la paix civile et que la loi doit résulter de l'accord unanime des volontés. Mais si le libéralisme perd des adeptes, c'est surtout parce qu'on ignore quelles armes puissantes il peut fournir à l'État contre les ennemis de la liberté.

Voyez, par exemple, quelle prise le droit commun donne à l'État sur les congrégations religieuses. Abstraction faite de leur caractère religieux, elles sont, pour ainsi dire, à l'intersection de plusieurs routes qui toutes mènent au délit ou au quasi-délit. Surveillez ces routes : il devient inutile de surveiller le carrefour. Réprimez tous ces délits de droit commun : il devient inutile de faire une loi d'exception. Les moines sont des hommes qui ont un double état civil, qui habitent des établissements fermés, qui sont célibataires, qui doivent leurs biens moins à leur travail qu'à la charité d'autrui, qui mettent ces biens en commun. Leurs congrégations sont des associations dont les membres et les chefs peuvent appartenir à des nationalités étrangères et dont la constitution est rigoureusement autoritaire. Par tous ces traits, moines et couvents tombent sous la surveillance des lois. L'État, qui nous interdit de changer l'ordre de nos prénoms sans l'autorisation du garde des sceaux, a le droit de connaître les changements que les moines font subir à leur état civil : le gouvernement ne peut ni vous protéger contre moi ni me protéger contre vous s'il ne sait pas qui vous êtes. — L'État, qui viole le domicile privé pour soustraire un enfant aux cruautés paternelles, a le devoir de franchir la clôture des couvents pour s'assurer qu'aucun délit n'y est commis et que nul n'y est retenu contre son gré. — L'État, qui veut détruire tous les privilèges, devrait frapper d'un impôt les célibataires qui, à revenus égaux, sont moins taxés que les pères de famille. Or, le vœu de chasteté condamne les moines au célibat. La société civile n'a pas à apprécier ce vœu, mais elle doit prévoir ses conséquences ; créant un privilège fiscal à celui qui le prononce, il lui fait commettre un quasi-délit : il est donc juste qu'un impôt spécial rétablisse l'égalité. — L'État, qui taxe et limite la propriété créée par le travail, doit taxer et limiter plus sévèrement la propriété acquise sans travail. — L'État, qui règle à chaque décès la répartition des biens de la communauté familiale, a le droit de régler à chaque décès la répartition des biens de la communauté conventuelle. — Enfin l'État, qui a le droit de surveiller toute association, comme tout individu, pour prévenir ou réprimer ses délits, possède un droit spécial de surveillance quand les membres et les chefs de l'association peuvent être des ennemis de la nation ou de son gouvernement, et quand la société est si savamment hiérarchisée que, le jour où elle voudrait nuire, ses méfaits seraient immédiats, immenses et irrémédiables. Or, c'est le cas des congrégations. On

voit que ce n'est pas seulement par deux ou trois traits, comme le pensait la commission de la Chambre, que les congrégations offrent prise à l'action de l'État. Elles lui offrent prise par l'état civil et le statut personnel de leurs membres, par le mode d'acquisition et le mode de transmission de leurs biens, par la nature du lien social qu'elles ont choisi. Elles présentent au législateur un caractère exceptionnel, mais c'est parce qu'en elles s'allient des situations ordinairement séparées. En cumulant les privilèges, elles accumulent les charges, si la loi neutralise par une charge toute espèce de privilège. Si les lois ordinaires étaient bien faites, il ne serait pas nécessaire de soumettre les congrégations à une loi d'exception.

De même il serait inutile d'interdire aux prêtres l'enseignement si les obligations de tout éducateur étaient bien définies par le Code. La première de ces obligations c'est de ne pas attirer l'enfant à l'école par des procédés malhonnêtes. Dans certaines villes, les prêtres, pour recruter des élèves, visitent ou font visiter tous les pères de famille. Tant qu'ils se bornent à vanter les vertus de l'éducation chrétienne et le dévouement des congréganistes, ils sont dans leur droit. Mais si, comme il arrive, ils déclarent que l'école laïque est une école d'immoralité ; si, comme il arrive, ils calomnient l'instituteur, ils tombent sous le coup de la loi qui punit la diffamation. Et si, comme il arrive encore, leurs amis menacent de mettre à l'index les petits boutiquiers dont les fils ne seraient pas conduits à l'école des frères, ils devraient tomber sous le coup d'une loi, car ils causent à leurs victimes un tort évident. L'enseignement clérical serait moins vivace si, les délits de parole étant plus nettement définis et plus efficacement réprimés, la propagande faite en sa faveur était plus loyale. — Mais ce n'est pas tout. Le professeur, dans sa classe, est soumis aux lois de droit commun qui interdisent de duper et de calomnier. A la rigueur, une loi libérale pourrait dire : « Il est interdit aux professeurs d'altérer sciemment la vérité, de présenter l'incertain comme certain ». A coup sûr elle peut dire : « Il est interdit d'élever les enfants dans la haine de leurs concitoyens ». L'abus de confiance, l'excitation à la haine sont des délits prévus par le Code. On peut déclarer que le fait de commettre ces délits en s'adressant à des enfants est une circonstance aggravante. Pourvu que la loi laisse aux tribunaux le soin de désigner les professeurs coupabes, elle demeure libérale. Et cependant,

sans porter atteinte à la liberté d'enseignement, elle en réprime les excès.

Enfin, l'enseignement clérical ne présenterait qu'un danger médiocre si nous possédions une bonne loi sur le recrutement des fonctionnaires. Les fonctionnaires de la République reçoivent toujours une éducation technique, mais ils ne reçoivent pas toujours une éducation républicaine. Il leur arrive d'ignorer ou de méconnaître le principe de nos institutions. La neutralité ou l'impartialité qu'on recommande aux professeurs de tout ordre n'est pas, semble-t-il, aussi soigneusement recommandée aux généraux dont les ordres du jour sont des professions de foi religieuse ou aux policiers qui brutalisent les prisonniers pauvres mais fraternisent avec les riches. Tout agent de l'État, depuis le Président de la République jusqu'au plus modeste des facteurs ruraux, devrait pourtant savoir que tous les citoyens sont égaux, que l'État doit traiter de la même façon catholiques et protestants, millionnaires et prolétaires. Et comment l'État sera-t-il sûr que ses agents connaissent leur devoir civique si lui-même ne le leur a pas enseigné? Sans doute il ne peut exiger, précisément parce qu'il n'impose à personne aucune opinion, que tous ses agents soient républicains, mais il peut exiger qu'ils connaissent le principe moral du droit républicain et que, quels que soient leurs sentiments intimes, ils l'appliquent. Est-ce à dire qu'il faille obliger, comme on l'a proposé, tous les futurs fonctionnaires à faire dans les établissements de l'État une partie de leurs études? La mesure est excessive : elle punirait les enfants d'une faute commise par les parents. Mais on peut obliger tous les futurs fonctionnaires à suivre, dans une école publique, un cours d'histoire moderne et un cours de morale civique. Ces cours seraient faits dans les classes du soir des écoles primaires pour les candidats aux fonctions modestes, dans les Facultés et les écoles spéciales pour les candidats aux fonctions plus hautes. Ils seraient ouverts aux hommes de tout âge. Ils seraient faits suivant une méthode critique, car il ne s'agit pas d'imposer aux consciences une nouvelle orthodoxie. Mais, par cela même que cet enseignement différerait de l'enseignement clérical, on peut espérer qu'il exciterait des réflexions, détruirait des préjugés, combattrait les effets funestes d'une méthode purement dogmatique. En tout cas, il est du droit strict de l'État d'exiger que ces fonctionnaires sachent ce qu'est l'État : une loi sur les conditions de leur recrutement n'est pas une loi d'exception, c'est une loi libérale. Par cette loi comme

par la loi sur les devoirs des professeurs et par la loi sur les délits de parole, un régime libéral pourrait résoudre, sans renoncer à son principe, la délicate question de la liberté d'enseignement.

Il est donc faux de dire qu'on ne peut qu'en la reniant sauver la liberté. Un régime libéral n'est pas un régime impuissant. Ses lois sont équitables, mais il n'est pas sans lois. La liberté et l'autorité sont peut-être des abstractions logiquement incompatibles, mais ce sont à coup sûr des réalités sociales qu'on peut combiner pour assurer le règne de la justice.

PAUL LAPIE.

LA CRISE DU LIBÉRALISME

On ne saurait être trop reconnaissant à M. Bouglé d'avoir proclamé hautement, avec sa netteté coutumière et sa courageuse sincérité intellectuelle, que le libéralisme subit une crise aujourd'hui : il aura sans doute contribué ainsi à provoquer, sur une question abandonnée trop souvent aux équivoques et aux passions de la politique courante, la réflexion de ceux qui s'efforcent de raisonner leurs sentiments et leur conduite. Que cette crise soit bien réelle, il le démontre d'ailleurs en opposant les arguments et les actes et des partisans du libéralisme et de ses adversaires, mais mieux encore, peut-être, par ses propres hésitations à conclure et par l'équivalence qu'il semble reconnaître entre les raisons invoquées de part et d'autre. Il paraît bien, en somme, que, pour lui, le principe libéral semble se révéler, dans ses conséquences pratiques, comme incompatible avec certaines conditions inéluctables de la vie en société, — obéissance, concentration, unité, — et que la question qui se pose à nous soit de savoir s'il ne faut pas, bon gré mal gré, dans un intérêt de conservation nationale, sacrifier quelque chose des principes et de l'idéal de liberté, dont on ne cesse pas pourtant de se réclamer. — Il n'est pas douteux qu'une sorte d'autoritarisme instinctif, et quelque chose de ce qu'on dénonce si communément autour de nous comme un esprit de secte et d'arbitraire, ne se rencontre dans les idées et les actes de nos politiciens. Mais la crise présente du libéralisme n'est-elle que cela? N'est-elle que la lutte de l'idée de liberté contre le principe d'autorité ou de raison d'État? Ne réside-t-elle pas, plus profondément, dans une évolution de l'idée de liberté elle-même? dans le conflit des conceptions diverses qu'on peut s'en faire? Peut-être M. Bouglé serait-il moins éloigné de conclure s'il se préoccupait davantage de définir ce qu'il entend par liberté et libéralisme; ou mieux encore, s'il n'acceptait pas implicitement la définition qu'en donnent ses adversaires d'hier,

miraculeusement transformés aujourd'hui en défenseurs ardents et intransigeants.

*
* *

Le mot libéralisme désigne d'abord un certain parti et une certaine doctrine politiques, analogues à ce libéralisme économique que M. Bouglé déclarerait volontiers « mort et enterré », et qu'à vrai dire on n'en peut séparer qu'assez malaisément. Le libéral conçoit les droits de l'individu et ses rapports avec l'État de telle sorte qu'il réduit au minimum les attributions de celui-ci, et conclut à l'abstention, à la non-intervention des pouvoirs publics en tout ce qui ne touche pas au maintien de l'ordre et de la sécurité nationales, au dedans et au dehors. Prenant comme essentiellement naturel et, sinon intangible, du moins bienfaisant, l'état des personnes et des classes sociales que la Révolution française a institué, il attend tout progrès de la concurrence des initiatives individuelles, aussi bien morales qu'économiques, pourvu qu'elles ne soient ni empêchées ni réglementées; il ne voit de liberté et de justice que dans le maintien et dans le scrupuleux respect des formes juridiques qui soutiennent l'armature de notre ordre social actuel. Or, ce libéralisme-là ne peut admettre en effet d'intervention gouvernementale légitime que dans l'intérêt du lien social trop relâché, que dans la mesure strictement imposée par le maintien de l'unité nationale. — Nous savons, il est vrai, que, pour M. Bouglé, sous son aspect et dans ses applications économiques, une telle doctrine a vécu : mais c'est néanmoins sur ce type qu'il semble bien concevoir le libéralisme intellectuel.

Or, déclarer la liberté elle-même et toutes les théories politiques qui s'en réclament, inséparables et solidaires du parti libéral, c'est peut-être aussi illégitime et aussi étrange que si l'on prétendait, par exemple, en vertu de la parenté des noms, qu'aux destinées du parti progressiste sont liées celles du progrès social. Le libéralisme peut être entendu, en effet, en un sens plus large et, pour ainsi dire, moins historique, il peut s'étendre à tout parti qui aspire avant tout à réaliser la liberté le plus largement possible, dans les esprits comme dans les conditions, qui veut libérer et humaniser tout membre de l'espèce humaine. Et dès lors il pourra sembler que ce libéralisme nouveau prenne parfois la liberté pour but encore plus que pour moyen; qu'il soit moins soucieux de la notion

juridique et des formes de la liberté que de sa notion philosophique et de sa réalité sociale; et qu'enfin il respecte moins les caprices et les fantaisies de l'individu, parce qu'il respecte davantage les droits de la personne humaine.

En ce sens, il est clair que la politique libérale ne sera pas seulement, ni même essentiellement, une politique de non-intervention gouvernementale et de « laisser faire » moral ou pratique. Dira-t-on que le degré de liberté dans une société donnée se mesure au maximum de droits théoriques laissés à l'individu, alors même que de ces droits ne peuvent profiter, en fait, qu'une minorité de privilégiés, ou bien qu'il se mesure à la plus grande somme de droits et de pouvoirs effectifs également garantis à tous ses membres? Là réside tout le problème, et là aussi l'équivoque secrète de l'idée libérale. Il semble bien que dans l'État le plus soucieux, le plus épris de liberté, la contrainte puisse avoir sa place; bien mieux : s'il se substitue à un état de concurrence déréglée et d'inégalités traditionnelles, il pourra apparaître, à son heure, vexatoire et tyrannique. Car la liberté, comme la contrainte, ne se sentent que dans leur opposition et sont essentiellement relatives. Toute législation nouvelle, eût-elle pour résultat de supprimer un abus, si elle délivre les uns, contraint les autres, ceux dont elle restreint les empiétements : elle est une limitation à la pure spontanéité naturelle. A cet égard, il ne saurait y avoir d'indépendance complète dans une société organisée, quelle qu'elle soit; ou encore il ne saurait y avoir d'être absolument indépendant, sinon le despote oriental, l'idéal du tyran, dans un État purement autocratique et livré au bon plaisir d'un seul. Il faut donc bien définir un régime libéral, par opposition à tout autre, non pas comme celui qui contraindra le moins une certaine catégorie de citoyens, mais comme celui qui assurera une liberté égale à tous les citoyens; et, dans une société donnée, où subsistent, à n'en pas douter, de séculaires et odieuses injustices, le parti qui travaillera vraiment pour la liberté ne sera pas celui qui, respectant le *statu quo*, ne troublera aucun citoyen dans la jouissance de ses droits traditionnels ou de ses privilèges présents, mais celui au contraire qui, restreignant de plus en plus les avantages injustes des uns, pour le plus grand profit des autres, apparaîtra à ceux-là arbitraire et despotique. En fait, toutes les conquêtes de la liberté, ou peu s'en faut, se sont faites révolutionnairement, c'est-à-dire, sinon par la violence, du moins par l'imposition de la volonté et de la raison

communes aux récriminations ou aux résistances d'une minorité.

Il est vrai qu'à une telle argumentation le libéralisme classique oppose la théorie des « droits naturels », et ce petit nombre de libertés essentielles qui appartiennent, en quelque sorte de droit divin, à tout homme venant en ce monde, qui ne comportent pas de degré, sont tout entières ou ne sont pas, et constituent, par suite, le sanctuaire inviolable et immuable de l'individu, au seuil duquel expirent les droits de l'État ou les revendications de la société. Mais à ce dogmatisme juridique il suffit sans doute de répondre que, par l'effet de l'enchevêtrement social, et de son intime solidarité, toute une catégorie d'hommes, auxquels on accorde très libéralement en théorie ces « droits naturels », sont, en fait, hors d'état d'en user, par cela seul que d'autres en abusent; c'est donc justement les respecter que les limiter chez les uns pour en faire quelque peu bénéficier les autres : il ne semble vraiment pas qu'on puisse échapper à la féconde distinction de M. Renouvier entre l'état de paix idéal et notre état de guerre, où toutes les règles de la morale perdent leur intransigeance théorique pour s'adapter aux conditions variables que crée la solidarité du mal. — Mais il y a plus encore : il n'apparaît pas qu'on ait jamais défini, sinon empiriquement, ce qu'est l'individu juridique et social, ni établi la liste des droits imprescriptibles qui lui appartiennent de par la nature. Soit qu'elle règle le régime des biens, ou qu'elle prenne des mesures de police, ou qu'elle jette l'aliéné dans un asile, ou qu'elle s'arroge le droit de mort sur le criminel, et même, en général, le droit de punir, on ne voit pas que la société fasse autre chose que protéger la liberté légitime du plus grand nombre contre les empiétements illégitimes de quelques-uns, et cela de la manière et dans la mesure qui, à une époque et dans un pays donnés, paraissent les plus raisonnables et les plus justes, et qui ne laissent pas d'ailleurs d'être toujours approximatives, revisibles et faillibles. Ce sont toujours les idées morales d'une civilisation, sa conception du bien et de la vérité, qui servent à définir les libertés naturelles à l'homme. Dès lors, entre les droits de l'individu et les droits de l'État, tels qu'on les entend parmi les libéraux, je cherche par quoi la distinction s'opère, en dehors de la tradition, de la coutume et du jugement individuel, et quel en peut être le fondement infaillible et mystique.

En promulguant la liberté civile et politique ou l'égalité devant la loi, la Révolution française a sans doute aboli les formes les plus

odieuses et les plus apparentes de l'injustice ou de la tyrannie féodales et monarchiques. L'ancien parti libéral en a conclu que la liberté était, par là même, assurée à tous, entière et intangible, et que, comme un véritable absolu métaphysique, elle pouvait être réalisée d'un seul coup. Il a bien fallu se déprendre d'une si grossière illusion ; il y a longtemps qu'on ne s'imagine plus que la nuit du 4 août ait rétabli les hommes dans un chimérique état de nature, et M. Bouglé dit excellemment : « Jamais on n'a vu, sur le terrain économique, les individus lutter nus et livrés à leurs seules forces; toujours les uns sont entrés dans la lice avec le bouclier et la lance, tandis que les autres n'avaient que leurs bras. » Mais il n'en est pas ainsi sur le terrain économique seulement. Toute l'histoire sociale du XIXe siècle n'est en somme que la reconnaissance de plus en plus consciente de cette vérité : que les formes de contraintes ou d'injustices sont infiniment plus diverses dans une société, plus indirectes et plus complexes que ne l'avaient pensé les Constituants; et que la liberté et l'égalité civiles une fois établies, les hommes ne se trouvent pas pour cela libres et égaux, c'est-à-dire en situation d'user également de leurs facultés et de développer leurs natures. A côté des violations brutales et matérielles de la liberté individuelle, telles que le vol par exemple, il en est de morales et de subtiles, mais tout aussi réelles et aussi graves : l'ignorance, par exemple. Et il faut donc que l'État intervienne pour réprimer les unes comme les autres, qu'il réglemente des catégories d'actes abandonnées jusque-là au bon plaisir individuel, qu'il édicte des sanctions, et, pour se produire sous cette forme limitative et restrictive, son action n'en reste pas moins libérale, dans son but et dans ses résultats. On peut se demander, dès lors, si beaucoup des mesures que combat aujourd'hui le vieux libéralisme, et que M. Bouglé ne croit justifiables que par l'intérêt de l'unité et de la concentration sociales, ne sont pas au contraire les symptômes naturels de l'évolution démocratique et des conquêtes nouvelles de la liberté même. En ce sens, la formule, d'ailleurs très heureuse, que M. Bouglé donne du libéralisme intellectuel, appelle une réserve : « Laissez parler, laissez penser, laissez les hommes s'éclairer les uns les autres par l'universelle discussion »; ajoutons : « à la condition de les avoir rendus préalablement capables de penser, et de discuter, et de voir où est la lumière ».

*
* *

Il faut essayer d'appliquer ces principes à la plus importante des questions qui se débattent de nos jours, et qui donne à ces discussions abstraites un caractère de poignant intérêt social : celle de la liberté de l'enseignement. — S'il apparaissait de plus en plus évident à la conscience moderne, — comme beaucoup le pensent en toute sincérité, — que l'enseignement libre n'est ainsi nommé que par une sorte d'antiphrase, qu'il ne tende à rien moins qu'à libérer les esprits et les cœurs, mais au contraire, par une habile discipline et un savant dressage, qu'il aboutisse à les asservir de plus en plus à des autorités extérieures; et s'il n'était, en somme, que le droit pour quelques-uns de restreindre autant que possible l'autonomie intellectuelle et morale du plus grand nombre : ne pourrait-il pas sembler alors qu'en bonne logique tout ce qui sera fait contre la liberté de l'enseignement sera fait en faveur de la liberté véritable? Et nous n'affirmons pas qu'en peignant ainsi l'enseignement congréganiste on ne s'en fasse, peut-être, une idée trop radicale et trop simple, excessive et injuste : nous prétendons seulement qu'il ne suffit pas, pour le justifier, d'invoquer les droits de l'homme, et la liberté du prêtre qui le donne ou du père de famille qui le choisit; nous affirmons seulement le droit et le devoir qu'a la société tout entière, pour sauvegarder la liberté morale de ses membres, de le contrôler, d'en étudier l'esprit et d'en apprécier les résultats. Et, aussi bien, un rapprochement qu'on évite de faire me semble significatif ici : en rendant l'enseignement primaire obligatoire, nul doute que la société n'impose une charge aux parents et aux enfants, ne contraigne leurs fantaisies individuelles : prétendra-t-on cependant que ce soit là une mesure antilibérale? C'est que le droit à l'ignorance est le contraire d'un droit, et que l'imposer à autrui, au nom de l'autorité que les circonstances nous donnent sur lui, est précisément une tyrannie. De même, des mesures plus ou moins impératives ou restrictives, en matière d'enseignement, peuvent fort bien, en limitant les pouvoirs du père de famille, protéger la liberté méconnue de l'enfant.

*
* *

Mais une objection, singulièrement grave, éclate ici. Une telle théorie, dit-on, justifie les moyens par la fin; elle tend à déclarer libérales les mesures les plus arbitraires, sous prétexte qu'elles favorisent une liberté à venir, peut-être chimérique; elle décide souverainement entre les doctrines, proclamant les unes bienfaisantes ou vraies, les autres pernicieuses ou fausses, et, attribuant aux pouvoirs publics la plus douteuse des infaillibilités, elle leur permet de laisser toute latitude aux unes, de refuser toute indépendance aux autres. Dire qu'il n'y a pas de liberté légitime contre la liberté, c'est reprendre et la formule et la méthode de l'Église romaine elle-même, qui ne reconnaît que la liberté du bien et n'admet pas de droit contre la vérité. Car l'Église aussi prétend et croit ne travailler que pour la liberté véritable, celle qui délivre l'homme du joug des passions, plus lourd cent fois que celui de l'ignorance ou des préjugés : c'est la liberté de faire son salut qu'elle veut assurer au fidèle, par une sage discipline et de prudentes contraintes, en le mettant à l'abri des séductions du mal. — N'y aurait-il donc plus de différence entre la politique de l'Église et celle de la société laïque, celle-ci édictant d'autorité ce qu'est l'émancipation intellectuelle et la pleine personnalité, comme celle-là ce qu'est le bien moral et le salut?

Une telle objection est grave, disions-nous : elle l'est surtout parce qu'elle est grosse d'équivoques. Certes, l'État laïque, moins encore que l'Église, est autorisé à se prétendre détenteur de la vérité absolue et à vouloir l'imposer; certes, la liberté enveloppe le droit à l'erreur, et même le droit à renoncer à la liberté même : on ne saurait le nier sans sophisme. Être libre, c'est choisir. Mais, justement, les mesures que ses principes permettent à la société moderne doivent être reconnaissables à ce signe qu'elles favorisent et multiplient les occasions de choisir chez un plus grand nombre d'hommes, qu'elles prétendent donner de plus en plus à chacun la responsabilité de ses croyances comme de ses actes : et s'il y a un anticléricalisme qui n'est qu'un cléricalisme à rebours et lui aussi impose des opinions toutes faites, M. Bouglé a eu cent fois raison de le dénoncer, et de le déclarer en contradiction avec toute idée de liberté[1]. Seulement,

1. Voir, dans le récent volume de M. Bouglé, *Vie spirituelle et Action sociale*, le chapitre intitulé : *l'Anticléralisme et le devoir intellectuel.*

de tels excès ne doivent pas empêcher de reconnaître combien est légitime l'évolution des partis démocratiques, cette évolution même qui les fait accuser aujourd'hui de tyrannie. Toute objection tombe, en effet, croyons-nous, s'il est bien entendu que la liberté de l'un ne peut et ne doit être restreinte que là où elle devient un danger pour la liberté des autres, si le but est bien toujours de donner à tous, autant que possible, des libertés égales. Une société libérale ne peut pas imposer de credo, elle ne peut ni supprimer, ni condamner, ni réduire au silence aucune doctrine; elle doit rendre possible la manifestation de toute croyance : mais elle doit rendre possible aussi la comparaison entre les croyances et le choix. Comme l'impartialité commande au juge d'entendre les avocats des deux parties adverses, de même il n'y a liberté intellectuelle que si l'on peut connaître et confronter les doctrines opposées entre lesquelles on devra se décider, et j'entends celles mêmes qui flétrissent et combattent la liberté; et voilà ce qu'un État libre doit assurer à tous. L'éducation que donne l'Église est tyrannique si elle n'a pas de contre-poids, parce qu'elle est dogmatique et parce qu'elle est un dressage : l'enfant qui la reçoit est condamné à n'entendre jamais qu'une cloche, à ne voir qu'une face de la multiforme réalité; à l'enseignement du foyer y répond, comme un écho, l'enseignement de l'école, et tout l'enseignement de l'école converge, logiquement, vers un même but, identique dans son esprit chez tous les maîtres, dans tous les exercices, à toutes les heures : ainsi se forme autour de l'enfant comme une atmosphère impénétrable, comme un milieu isolateur, qui le rend inaccessible à toute idée, à tout sentiment étranger. Et nul doute que si l'éducation laïque devait employer les mêmes méthodes, en les mettant seulement au service d'autres doctrines, elle ne se justifierait pas davantage, et aurait, en plus, l'inconvénient de contredire ses propres maximes. C'est donc la neutralité scolaire, — c'est-à-dire, non pas le silence forcé ou l'apparente indifférence à l'égard de toutes les questions essentielles, mais bien la pleine liberté de la pensée et de la pratique religieuse et philosophique chez les maîtres comme chez les élèves, — et c'est aussi la libre et féconde diversité des doctrines, dans les seules limites qu'imposent les méthodes et les résultats scientifiques, qui nous semblent être la condition, et en même temps la justification de toutes les mesures restrictives de l'enseignement congréganiste : et là doit être la vraie garantie de la liberté.

Nous ne dirons donc pas que les doctrines du Syllabus étant, par essence, antilibérales, la vraie liberté consistera à ne leur laisser aucun moyen de se produire : encore une fois, ce serait méconnaître que la liberté n'est rien de plus que la possibilité d'opter; or, qu'on le veuille ou non, l'option décisive s'impose à chacun aujourd'hui entre les partis de la liberté et ceux de l'autorité, entre le dogmatisme et le libre examen, et ce serait une dérision que de déclarer respectée la liberté là où le seul choix essentiel que nous puissions avoir à faire serait interdit. Nous ne dirons pas davantage que la religion catholique est fausse et qu'on ne doit nulle liberté à l'erreur : ce serait oublier qu'il s'agit justement de savoir si elle est l'erreur, et de le savoir, non par un acte de foi, mais par un examen raisonné. — Mais nous disons que, partout où l'enseignement de l'Église est donné, l'État moderne a le droit et le devoir de faire pénétrer aussi les doctrines adverses, de leur assurer, sinon des avocats, du moins des interprètes suffisamment instruits et véridiques, et de permettre ainsi aux idées d'hier et à celles de demain de lutter, non pas certes à armes égales, mais du moins au grand jour et avec franchise, pour la conquête des générations nouvelles.

En ce sens, l'enseignement de l'Université nous paraît, lui, vraiment libéral, parce qu'il ne connaît pas de doctrine d'État, que ceux qui le donnent ne sont soumis à aucun acte de foi, et que les maîtres des opinions les plus diverses agissant tour à tour sur l'esprit et l'âme de l'enfant, celui-ci en reçoit comme un contre-coup fidèle de l'état social dans lequel il va vivre, et pourra donc plus librement choisir entre les influences contraires qui s'y combattent. Dès lors, avouons-le, nous ne concevons, au moins en théorie et sous réserve de la question d'opportunité, qu'une manière nette et entière de respecter le principe de la liberté égale pour tous : ce serait le monopole universitaire, mais corrigé, ou plutôt complété, par la plus grande liberté du corps enseignant, et l'entière liberté, dans la famille ou à côté de l'école, de l'éducation religieuse. Le contrôle effectif de l'État sur les établissements libres est une mesure plus indécise, moins efficace, et, peut-être, moins justifiable en théorie : M. Georges Lyon faisait remarquer récemment[1] combien il sera difficile de fixer avec quelque précision les limites dans lesquelles un tel contrôle restera légitime. Et plus difficiles encore à défendre,

1. Voir *le Temps* du 18 octobre 1902.

du point de vue de la liberté, nous paraissent les systèmes vers lesquels on semble parfois incliner aujourd'hui, et qui, en proclamant la liberté de l'enseignement selon l'ancienne formule, veulent refuser aux congrégations le droit d'enseigner[1]. C'est là, quoi qu'on en dise, déclarer arbitrairement toute une catégorie de Français déchus de certains droits qu'on reconnaît aux autres; c'est se faire juge, au nom de l'État, de la valeur de certaines doctrines et, d'autorité, les déclarer fausses ou dangereuses; c'est enfin prétendre respecter la liberté de penser des générations futures en refusant de voir que le premier exercice de cette liberté, pour nous, Français du XXe siècle, ne peut être, bon gré mal gré, que le choix entre l'esprit de la Congrégation et l'esprit laïque; c'est, en un mot, combattre l'Église romaine en ennemie et par ses propres armes, ce n'est pas la convaincre d'erreur et en faire évanouir les ténèbres au plein soleil de la libre raison.

*
* *

M. Bouglé a donc raison, semble-t-il, de signaler une crise du libéralisme; et il n'a pas tort non plus de représenter la société contemporaine comme hésitante entre les exigences des principes et les entraînements de l'autoritarisme, inévitables en temps de luttes. Mais il avait négligé, croyons-nous, d'insister sur une autre forme de cette même crise, plus importante peut-être pour le philosophe ou le sociologue, et qui réside dans l'idée même de liberté et la portée qu'on lui reconnaît. Quoi que l'on pense de telle ou telle mesure récente, il n'est pas vrai que notre démocratie, dans ses tendances essentielles, se démente elle-même et renie sa devise, qu'on la voie choquer l'un contre l'autre ses principes directeurs, qu'elle reconnaîtrait incompatibles, la liberté et l'égalité[2] : d'un mouvement logique et continu, elle semble évoluer, depuis un siècle, d'une conception tout extérieure et pharisaïque de la liberté comme de l'égalité à une conception plus pleine et plus intérieure : celle de l'entière réalisation, en tout être humain, de la personne humaine.

Reconnaissons, d'ailleurs, que la liberté ainsi comprise n'est qu'un idéal lointain, et sans doute irréalisable dans son intégrité, idéal qui

1. Nous ne sommes pas sûrs d'avoir bien compris la distinction subtile qu'établit M. Buisson, lorsqu'il reconnaît le droit d'enseigner aux congréganistes et le refuse à la congrégation. Voir *le Temps* du 17 septembre 1902.

2. Voir la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mai 1900.

se confond avec les idées mêmes de justice et de raison parfaite : mais a-t-elle été jamais autre chose? et la conception juridique qu'on en a proposé et sur laquelle nous vivons depuis un siècle n'en représente-t-elle pas une forme provisoire et déjà dépassée? — Il est vrai qu'ici le problème renaît et se complique, dès qu'on veut descendre de la théorie à la pratique : et c'est sans doute ce qui préoccupe avant tout M. Bouglé. Car, de longtemps encore, toujours peut-être, la grande majorité des hommes ne jouiront pas, en fait, même d'un minimum de liberté intellectuelle et morale : nous travaillons, nous tous qui croyons en la raison, à préparer l'aurore de la liberté chez des êtres qui ne la possèdent pas, qui n'en sont pas, actuellement, capables. Quels moyens emploierons-nous donc pour agir sur eux? Ceux qu'admettrait seuls notre idéal réalisé, mais qui sont peut-être sans action et sans prise tant qu'il n'est qu'un idéal, — respect absolu de toute pensée humaine, pleine et égale liberté pour toutes les opinions? — ou bien ceux qui, mieux appropriés aux conditions présentes de l'effort social, semblent plus aptes peut-être à réaliser notre idéal, mais, en attendant, plus ou moins le contredisent? Est-il possible, par exemple, de toujours traiter l'enfant en homme conscient et responsable, si l'on veut l'amener à le devenir? Le recours à certaines pratiques proprement autoritaires, dans l'intérêt même de la liberté, ne s'explique-t-il pas et ne devient-il pas, en fait, inévitable? — Peut-être retrouverions-nous ici, en touchant à l'action proprement dite, toutes les incertitudes où s'arrêtait M. Bouglé. Mais ce serait vouloir résoudre l'éternel conflit de l'idéal et du réel, le problème toujours ouvert des conditions de l'action, problème insoluble par la raison pure, mais que tranche à chaque pas la vie même : car elle est essentiellement invention et inspiration, instinct conciliateur, et proprement synthèse de contradictoires.

D. Parodi.

L'ÉTAT ET L'ENSEIGNEMENT LIBRE

La communication que M. Jonnart a adressée au *Temps*[1] et que ma lettre à ce journal a eu la bonne fortune de provoquer est telle qu'on la devait attendre de ce républicain éprouvé et de ce ferme penseur. Elle contient des assurances bien précieuses, dont la moindre n'est certes pas l'aveu qu'une intervention législative est nécessaire pour fortifier le contrôle d'État en matière d'enseignement et l'entourer des sanctions qui, à l'heure présente, lui font le plus généralement défaut. Qu'une telle intervention soulève des difficultés, eu égard aux principes contraires que l'on ne peut respecter en partie qu'en les sacrifiant en partie, il faudrait, pour n'en pas convenir, toute l'étroitesse d'un sectaire. La tâche n'est cependant pas au-dessus des forces du Parlement et si le fruit de la tentative devait être un sérieux progrès dans le sens de la pacification des esprits, la récompense ne serait pas inégale à l'effort.

Puisque M. Jonnart me fait l'honneur de m'inviter à marquer ma position propre dans ce grand débat, je lui répondrai que, théoriquement, une grave divergence me sépare de lui. Fermement attaché à la maxime platonicienne suivant laquelle l'éducation et, plus spécialement ajouterai-je, l'éducation collective, est l'un des premiers parmi les offices de la Cité, j'estime que l'expression de liberté d'enseignement sert de voile à une équivoque et si notre entretien était purement académique, je courrais le risque d'être prolixe pour le gagner à mes raisons. Mais, dans la pratique, ce désaccord ne tire guère à conséquence et la puissance des faits me ramène bien près de lui. En effet, les devoirs et les pouvoirs du législateur au cours de l'évolution d'un État ne sont plus ce qu'ils auraient été à l'origine de ce même État, alors que le sol politique était vierge et que le présent n'avait pas à tenir et grandement

1. Voir *Le Temps* du 18 octobre.

compte du passé. Nous ne pouvons, nous Français, biffer de notre histoire le demi-siècle qui nous sépare de la loi de 1850, faire abstraction des droits, des situations, des habitudes, que cette loi a créés, ramener d'un coup de baguette la condition un peu simpliste du monopole universitaire, condition dont le retour d'ailleurs ne rencontrerait à l'heure présente[1] dans le pays qu'une infime minorité d'adhésions. La liberté d'enseignement est un de ces dons — heureux ou regrettables — qui ne se reprennent qu'à la dernière extrémité. Le grand nom de liberté, dans une République surtout, protège ce qu'il recouvre comme un pavillon redouté abrite et sauvegarde la cargaison, fût-ce la plus suspete.

Dès lors et sans m'embarrasser des antinomies théoriques qu'il soulève, je ne puis que souscrire à ce bref énoncé de programme : liberté d'enseignement sous le contrôle de l'État. — Mais cet énoncé lui-même sera dénué de valeur pratique, tant que n'aura pas été résolu ce problème préjudiciel : jusqu'où le contrôle de l'État devra-t-il s'étendre? A quelle profondeur devra-t-il porter?

M. Jonnart écarte, et j'applaudis, comme parfaitement inadmissible, l'hypothèse selon laquelle les autorités officielles n'auraient à s'immiscer dans l'enseignement libre que pour sauvegarder l'hygiène et protéger les mœurs. Cette hypothèse n'est cependant pas imaginaire et, si l'on se reporte aux récentes Déclarations de la Ligue de l'Enseignement libre, on constate qu'elle énonce, ou peu s'en faut, la prétention des chefs que cette Ligue s'est choisis.

M. Jonnart veut plus. Il entend que la surveillance d'État vise à assurer, comment dirais-je? L'unité morale? non, ce mot éveillerait ses scrupules. Disons plutôt, et ce terme devrait obtenir son agrément : l'harmonie morale de la jeunesse française. Cette harmonie ne suppose point l'identité des convictions en toute nature, l'artificielle assimilation des esprits. Elle implique seulement que les principes sur lesquels reposent les institutions républicaines seront, dans toutes les écoles, unanimement respectés. Oh! que les libéraux se rassurent! Les domaines s'ouvriront assez vastes aux dissidences,

1. C'est à dessein que je dis : à l'heure présente. En effet, même au sein du parti progressiste d'éminents esprits tiennent que ce que le Parlement va tenter, en organisant le contrôle d'État, est une suprême expérience; qu'il dépendra de ceux-là qu'elle vise de faire en sorte que les prochaines mesures marquent un point d'arrivée ou seulement une étape ; que, si l'avertissement n'est pas entendu, l'État républicain n'hésitera pas à aller jusqu'au bout et à reprendre, cette fois, d'une façon totale, absolue, la charge de l'enseignement.

aux contradictions, aux antagonismes, qui secouent la torpeur routinière, tiennent en échec le mimétisme, stimulent l'originalité individuelle. Mais, en vérité, les jeunes énergies ont à se dépenser plus utilement que dans la perpétuelle reprise des luttes soutenues contre la démocratie par les partis déchus. La France républicaine est lasse de se voir indéfiniment remettre en question; et, si les adultes se plaisent à tourner sans répit dans le cercle de leurs querelles, au moins elle demande grâce pour les enfants de ses enfants.

Pour conquérir à notre jeunesse l'inestimable bienfait de l'harmonie morale, suffira-t-il qu'un pouvoir vigilant n'hésite pas à sévir là où notre constitution et nos lois sont par trop outrageusement bafouées? Si oui, j'estimerais qu'il n'y a pas beaucoup à changer dans l'organisation actuelle. On devrait savoir, mais on ignore généralement que, par son article 21 [1], la loi elle-même de 1850 donne à l'autorité civile, en ce cas, des armes à peu près suffisantes. Mais les énormités monstrueuses commises dans leur enseignement par des maîtres qu'affole l'esprit de réaction ou qu'aveugle cette haine du rationalisme que Kant dénommait la barbarie; les scandaleuses et grossières sottises dont M. Jonnart rappelle les échantillons instructifs qui nous furent produits à propos de la dernière Exposition ne sont jamais qu'exceptionnelles et leur extravagance même les préserve d'être véritablement dangereuses. Dans l'enseignement secondaire, en tout cas, de tels excès seront rares. Les maîtres en faveur auprès de notre société frondeuse procèdent avec plus d'art et de délicatesse. Les moyens dont ils usent sont subtils. Ils excellent, selon le mot de Renan à « solliciter doucement » textes, faits et idées dans le sens de leurs rancunes ou de leurs espérances. Leur pratique ingénieuse, persévérante, souple est celle dont l'action s'insinue le mieux dans les cœurs et transforme le plus sûrement l'écolier en futur soldat de la réaction.

Cette méthode savante, comment le contrôle d'État la pourra-t-il surprendre? Et, s'il renonçait à l'atteindre, que deviendrait-il sinon le clair symbole de l'impuissance du pouvoir civil?

Une seule issue nous est ouverte : que le mandat conféré aux organes du pouvoir soit formulé en des termes assez étendus pour

1. Cet article porte en effet : « l'inspection des écoles libres porte sur la moralité, l'hygiène et la salubrité. — Elle ne peut porter sur l'enseignement que pour vérifier s'il n'est pas contraire à la morale, à la Constitution et aux lois ».

leur permettre de suspendre et, s'il y a lieu, d'interdire tout enseignement coupable de tourner en dérision le régime républicain, de vouer au mépris les principes qui le fondent, de dénaturer systématiquement les grands faits historiques qui lui ont donné naissance. Cette censure pédagogique ne serait pas animée d'un esprit de mesquinerie inquisitoriale; mais elle ne se prêterait point, avec une faiblesse débonnaire, aux ruses et aux détours des habiles. Indulgents aux simples maladresses, aux imprudences sans lendemain, les *missi dominici* ayant charge de l'exercer se montreraient intraitables devant l'évidence du parti pris factieux. Ni persécuteurs, ni dupes, telle devrait être la devise de ces hommes modérés et résolus.

Ainsi déterminée, l'ingérence de l'État dans l'ordre éducatif ne devrait alarmer vraiment aucune conscience. Et, de fait, elle n'en alarmerait aucune sans l'erreur opiniâtre que M. Jonnart dans un récent discours à la Chambre, a si éloquemment déplorée et qui pousse, dans notre pays, tant de ministres du culte à solidariser leurs croyances avec les ambitions des anciens partis. Toutes les leçons de l'expérience ont été jusqu'à ce jour impuissantes à leur dessiller les yeux. Le politique profond qui préside depuis vingt-cinq ans aux destins de la Catholicité a eu beau prodiguer ses exhortations, préconiser l'adhésion loyale et franche à la forme de gouvernement que la nation s'est donnée, ses recommandations ont été le plus souvent en pure perte et, au sein de l'Église, l'esprit de parti n'a pas désarmé. On croirait parfois qu'une conspiration sourde, continue, s'est développée dans certains établissements d'instruction contre les institutions et les œuvres de la République, pour en inspirer, au nom de croyances sacrées, l'aversion aux citoyens de demain. La parole enflammée de Gambetta : « le cléricalisme, voilà l'ennemi! » n'est pas encore, il s'en faut bien, devenue un anachronisme.

Le jour où, dans l'École, sera définitivement opérée la séparation des deux domaines, social et spirituel, nous ne serons plus aussi loin de l'apaisement désiré. Le libéral illustre, mais un peu lent, qu'un de ses compatriotes définissait : « un enfant de chœur, qui chante exactement ce que chantent ses camarades, mais toujours en léger retard sur eux », Lord Rosebery, se prononçant enfin contre ce bill rétrograde d'éducation qui met toute l'Angleterre en effervescence, a dit, en son magistral discours du City Liberal Club : « J'admets que la vue idéale, logique et philosophique de l'éducation serait que l'État

fût responsable de l'éducation séculière et les Églises responsables de l'éducation religieuse. » Au lieu de « séculière » lisons « morale et civique » et nous aurons, à mon sens, la formule correcte de la véritable politique en matière d'éducation.

Je sais bien que Lord Rosebery s'empresse d'ajouter : « mais cette vue n'est point praticable dans ce pays ». Il se peut; mais ma conviction est qu'en France, dans cette contrée intellectuelle, où, depuis Descartes, le principe de la distinction entre les deux ordres, laïque et confessionnel, rationaliste et théologique, est devenu familier à tous les esprits, un tel idéal peut être et doit être réalisé. Certes l'heure ne semble guère propice pour un aussi favorable pronostic. En ce moment la tempête politique fait rage et les plus confiants se troublent au bruit de la tourmente. Mais l'orage ne grondera pas toujours. Redisons-nous la parole encourageante du poète :

O passi graviora, dabit deus his quoque finem.

GEORGES LYON.

Paris, 24 octobre 1902

TABLE DES AUTEURS

Bargy. — Le fatalisme d'action aux États-Unis..... 730-747
Bouglé (C.). — La crise du libéralisme..... 635-651
Chartier (E.). — L'idée d'objet..... 409-421
Couchoud (P.-L.). — La métaphysique nouvelle, à propos de *Matière* et *Mémoire* de M. H. Bergson..... 225-243
Couturat (L.). — Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit)..... 1-25
— L'état présent des sciences, d'après M. Picard..... 516-522
Delacroix (H.). — L'art et la vie intérieure..... 164-183
— La réforme de la licence..... 244-245
Dunan (Ch.). — La division des devoirs..... 325-333
— La responsabilité..... 422-436
Evellin (F.). — La dialectique des antinomies kantiennes..... 294-324
— — — 437-474
Goblot (E.). — La licence de philosophie..... 120-129
Gourd (J.-J.). — Le sacrifice..... 131-163
Hébert (Abbé M.). — La dernière idole (Étude sur la « personnalité divine »)..... 397-408
Lachelier (J.). — Note sur le *Philèbe*..... 218-224
Landry (A.). — La responsabilité pénale dans la doctrine utilitaire... 184-212
— — — ... 475-489
Lanson (G.). — A propos de la « crise du libéralisme »..... 748-763
Lapie (P.). — Ethologie politique..... 490-515
— A propos de la crise du libéralisme..... 764-772
Léon (X.). — La philosophie de Fichte et la conscience contemporaine. 26-68
Lyon (G.). Le Léviathan et la paix perpétuelle..... 106-119
— A propos de la crise du libéralisme..... 784-788
Mac Coll (H.). — Logique tabulaire..... 213-217
M. (F.). — Essai d'ontologie..... 696-729
Milhaud (G.). — Le hasard chez Aristote et chez Cournot..... 667-681
Parodi (D.). — L'idée et le fait en politique..... 246-262
— La crise du libéralisme..... 773.783
Piéron. — Essai sur le hasard : la psychologie d'un concept..... 682-695
Poincaré (H.). — Sur la valeur objective de la science..... 263-293
Rauh (F.). — Le sentiment d'obligation morale..... 653-666
Renault (M.). — Le suffrage universel..... 386-396
Rist (C.). — L'utilité sociale de la propriété individuelle..... 371-385
Rodier (G.). — Sur une des origines de la philosophie de Leibniz..... 552-564
Ruyssen (Th.). — Moralistes allemands..... 613-634
Sorel (G.). — La crise de la pensée catholique..... 523-551
Wilbois (J.). — L'esprit positif..... 69-105
— — 334-370
— — 565-612

TABLE DES ARTICLES

Antinomies kantiennes (La dialectique des), par F. Evellin..... 294-324
— — — 437-474
Art (L') et la vie intérieure, par H. Delacroix..... 164-183
Catholique (La crise de la pensée), par G. Sorel..... 523-551
Devoirs (La division des), par Ch. Dunan..... 325-333
Esprit positif (L'), par J. Wilbois..... 69-105
— — 334-370
— — 565-612
Fichte (La philosophie de — et la conscience contemporaine), par Xavier Léon..... 26-68
Hasard (Le — chez Aristote et chez Cournot), par G. Milhaud..... 667-681
Hasard (Essai sur le), par Piéron..... 681-695
Leibniz (Sur la Métaphysique de), par L. Couturat..... 1-25
Leibniz (Sur une des origines de la philosophie de), par G. Rodier... 552-565
Logique tabulaire, par H. Mac Coll..... 213-217
Objet (L'idée d'), par E. Chartier..... 409-421
Ontologie (Essai d'), par F. M..... 696-729
Personnalité divine (La dernière idole, Étude sur la), par l'abbé M. Hébert. 397-408
Responsabilité (La), par Ch. Dunan..... 422-436
— **(La — pénale dans la doctrine utilitaire)**, par A. Landry. 184-212
Sacrifice (Le), par J.-J. Gourd..... 131-163
Sentiment d'obligation morale (Le), par F. Rauh..... 653-666
Valeur objective (Sur la — de la science), par H. Poincaré..... 263-293

DISCUSSIONS

Léviathan (Le — et la paix perpétuelle), par G. Lyon..... 106-119
Philèbe (Note sur le), par J. Lachelier..... 218-224
Propriété individuelle (L'utilité sociale de la), par A. Landry..... 475-489

ÉTUDES CRITIQUES

Éthologie politique, *à propos de deux livres récents de MM. Boutmy et Fouillée*, par P. Lapie..... 490-515
Métaphysique nouvelle (La), *à propos de Matière et Mémoire de H. Bergson*, par P. Couchoud..... 225-243
Moralistes allemands, par Th. Ruyssen..... 613-634
Fatalisme d'action aux États-Unis, par Bargy..... 730-747
Propriété individuelle (L'utilité sociale de la), *à propos du livre de M. Landry*, par C. Rist..... 371-385
Sciences (L'État présent des — d'après M. Picard), par L. Couturat... 516-522

ENSEIGNEMENT

Licence de philosophie (La), par E. Goblot..... 120-129
— **(La réforme de la)**, par H. Delacroix..... 244-245

QUESTIONS PRATIQUES

La crise du libéralisme, par C. Bouglé..... 635-651
— (**A propos de la**), par G. Lanson..... 748-763
— — par P. Lapie..... 764-772
— — par D. Parodi..... 773-783
— — par G. Lyon..... 784-788
Idée et fait en politique (L' — et le), par D. Parodi..... 246-262
Suffrage universel (Le), par M. Renault..... 386-396

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Basch (V.). — La poétique de Schiller. 1 vol. in-8. xviii-293 p., Alcan. — Mai, 4, I.
Bernies (V.). — Spiritualité et immortalité, 1 vol. in-8, vii-493 p., Blond. — Juillet, 6, I.
Bourgeois (Léon ., Boutroux, Buisson, Darlu, Gide, Lafontaine, X. Léon, Rauh, Renard. — Essai d'une philosophie de la solidarité, conférences et discussions présidées par MM. Léon Bourgeois et Alfred Croiset, 1 vol. in-8, xiv-287 p., Alcan. — Sept., 5, I.
Bos (C.). — Psychologie de la croyance, 1 vol. in-8 de 176 p., Alcan. — Mai, 1, I.
Congrès de l'Enseignement des Sciences sociales, 1 vol. gr. in-8. iii-354 p., Alcan. — Juillet, 6, II.
Couchoud (P.-L.). — Benoît de Spinoza, 1 vol. in-8, 305 p., Alcan. — Juillet, 7, I.
Dagan (H.). — Superstitions politiques et phénomènes sociaux, 1 vol. in-8 de 293 p., Stock. — Janvier, 4, II.
Domet de Vorges. — Saint Anselme, 1 vol. in-8 de 334 p., Alcan. — Mars, 2, II.
Dubois (P.). — Cousin, Jouffroy et Damiron, 1 vol. in-8, vi-243 p., Perrin et Cie. — Septembre, 10, II.
Duclaux (E.). — L'Hygiène sociale, 1 vol. de iv-272 p., Alcan. — Janvier, 3, I.
Dugas (L.). — Psychologie du rire, 1 vol. in-8 de 178 p., Alcan. — Juillet, 4, I.
Duprat (L.). — La Morale, 1 vol. in-12 de 391 p. Doin. — Janvier, 2, II.
Durand (de Gros). — Questions de philosophie morale et sociale, avec une introduction, par D. Parodi, 1 vol. in-8, xxxv-1774 p., Alcan. — Janvier, 2, I.
Encausse (G.), dit Papus. — L'occultisme et le spiritualisme, 1 vol. in-18 de 188 p., Alcan. Novembre, 6, I.
Fabre (J.). — La pensée antique de Moïse à Marc-Aurèle, 1 vol. in-8 de iv-367 p., Alcan. — Mai, 3, I.
Gardair (J.). — Philosophie de saint Thomas, 1 vol. 523 p., Lethielleux. — Janvier, 6, I.
Goblot (E.). — Justice et Liberté, 1 vol. in-8, iv-168 p., Alcan. — Septembre, 9, II.
Grasset (J.). — Les limites de la biologie. 1 vol. in-18 de iv-179 p., Alcan. — Juillet, 4, II.
Groos (K.). — Les jeux des animaux, trad. de l'all. par A. Dirr, 1 vol. in-8 de viii-375 p., Alcan. — Novembre, 6, I.
Hæckel (G.). — Traduit par C. Bos. Les exigences de l'Univers, 1 vol. in-8, 461 p., Schleicher — Mars, 3, II.
Halévy (D.). — Essais sur le mouvement ouvrier en France, 1 vol. in-8, 295 p. Société nouvelle de Librairie. — Janvier, 5, I.
Karppe (G.). — Essais de critique et d'histoire de la philosophie, 1 vol. in-8, 225 p., Alcan. — Juillet, 8, II.
Landormy (P.). — Descartes, collection des Philosophes, 1 vol. in-18, 143 p., Delaplane. — Mai, 2, II.
Landry (A.). — La Responsabilité pénale, 1 vol. in-18, 192 p., Alcan. — Septembre, 8, II.
Lanson (G.). — L'Université et la société moderne, 1 vol. in-8, xi-122 p., Colin. — Janvier, 5, II.
Lapie (P.). — La logique de la Volonté, 1 vol. in-8 de 400 p., Alcan. — Juillet, 2, II.

Lapie (P.). — Pour la Raison, 1 vol. in-12, iv-178 p., Cornély. — Juillet, 3, II.
Le Gendre (Dr P.). — Quelle part revient au médecin dans l'éducation et dans l'instruction? 1 br. de 20 p., G. Steinheil. — Janvier, 3, II.
Léger (C). — L'éducation laïque, 1 vol. de 163 p., Cornély. — Novembre, 5, II.
Léon (X.). — La Philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine, avec une préface d'E. Boutroux, 1 vol. in-8, xvii-524 p., Alcan. — Mai, 2, I.
Leven (Dr M.). — La vie, l'âme, la maladie, 1 vol. in-8, 382 p., Doin. — Mai, 3, II.
Michel (H.). — Notes sur l'enseignement secondaire, 1 vol. in-16, xxvii-306 p., Hachette. — Mars, 1, II.
Naville (A.). — Nouvelle classification des sciences, 1 vol. in-8 de 178 p., Alcan. — Novembre, 4, I.
Novicow (O.). — La Fédération de l'Europe, 1 vol. in-8, 793 p., Alcan. — Juillet, 5, II.
Ollé-Laprune (L.). — La vitalité chrétienne, introduction de G. Goyau, 1 vol. lix-342 p., Perrin. — Septembre, 9, II.
Ossip-Lourié. — La Philosophie russe contemporaine, 1 vol. in-8, 276 p., Alcan. — Mars, 3, II.
Pacheu (J.). — Introduction à la Psychologie des mystiques, 1 vol. in-16, 140 p., Oudin. — Juillet, 5, I.
Picavet (P.). — Critique de la Raison pratique de Kant (Traduction), 1 vol. xxxvii-326 p., Alcan. — Juillet, 8, II.
Queyrat (F.). — La Logique chez l'enfant et sa culture, 1 vol. in-18, 158 p., Alcan. — Mars, 1, I.
Rickert (H. de). — Die Grenzen der natur-wissenscheftlichen Begriffsbildung, 1 vol. in-8, 304-739 p., Mohr, 7, I.
Roberty (E. de). — Fr. Nietzsche, 1 vol. in-18, 212 p., Alcan. — Septembre, 11, I.
Rousiers (P. de). — Les syndicats industriels et producteurs en France et à l'étranger, 1 vol. in-8, 285 p., Colin. — Janvier, 5, I.
Schmoller (G.). — Politique sociale et économie politique, trad. fr., 1 vol. in-8 de 447 p., Brière. — Novembre, 6, II.
Sully-Prudhomme et Ch. Richet. — Le problèmes des causes finales, 1 vol. in-18, 177 p., Alcan. — Juillet, 2, I.
Strauss (P.). — Assistance sociale, 1 vol. in-8, 302 p., Alcan. — Juillet, 6, II.
Taine (H.). — Sa vie et sa correspondance, 1 vol. in-16, 312 p., Hachette, 1, I.
Tarde (G.). — Psychologie économique, 2 vol. in-8, 383-449 p., Alcan. — Janvier, 1, I.
Tilly (J. de). — Sur divers points de la philosophie des sciences mathématiques, 46 p. in-8, Hayez, Bruxelles. — Septembre, 7, II.
Vaschide (N.). — Psychologie du Délire dans les troubles psychopathiques, 1 vol. in-18, 190 p., Masson. — Mars, 1, I.
Vial (F.). — L'enseignement secondaire et la démocratie, 1 vol. in-16, xi-328 p., Colin. — Mars, 2, I.

Livres étrangers nouveaux.

Aars (B. R.). — Zur Psychologischen Analyse der Welt, 1 vol. in-8, 295 p., Leipzig. — Juillet, 9, I.
Billia. — La tirannide del lunario, 1 br. 24 p., Turin. — Juillet, 11, II.
Billia. — Lezioni di filosofia della morale, 1 vol. 107 p., Turin, Rome. — Septembre, 13, II.
Calderoni (M.). — Postulati della scienza positiva ed il Diritto penale, 1 vol. in-8, 91 p., Ramella, Florence. — Janvier, 9, I.
Croce (B.). — Sul principio economico, 1 br. 14 p., Bologne. — Juillet, 11, II.
Croce (B.). — Tesi fondamentali di un' Estetica come scienza dell' Espressione, 1 vol., gr. in-4, 88 p., Naples, impr. universitaire. — Septembre, 12, I.
Dessoir (M.). — Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2e édit., 1 vol. xii-626 p., Berlin, Duncker. — Mars, 5, II.
Drews (A.). — Eduard von Hartmann's philosophisches System im Grundriss, 1 vol. in-8, 850 p., Winter, Heidelberg. — Mars, 4, II.
James (W.). — The variety of religion experience, 1 vol. in-8, xii-534 p., Londres et New-York, Longmans et Green. — Juillet, 9, I.
Joel (K.). — Philosophenwege, 1 vol., x-308 p., Berlin, Heyfelder. — Mars, 5, I.
Lindner (Th.). — Geschichtsphilosophie, 1 vol. in-8, vi-206 p., Stuttgart. — Mai, 4, II.
Mac Taggart (J. Ellis). — Studies in hegelian Cosmology, 1 vol. in-8 de 392 p., Cambridge, University Press. — Janvier, 8, I.
Novalis. — OEuvres, éd. Meissner, 3 vol. Florence et Leipzig. — Janvier, 7, I,
— Schriften, éd. Heilborn, 3 vol., Reimer. — Janvier, 7, II.
Platzhoff (E.). — Ernest Renan, 1 vol. in-12, xiii-201 p., Dresde et Leipzig, Reimer. — Janvier, 7, II.
Ritchie (D.). — Plato, 1 vol. in-18, 225 p., Edinbourg, Clark. — Mai, 4, II.
Schwarz (H.). — Das Sittliche Leben. — Janvier, 6, II.
Taylor (E.). — The problem of conduct, 1 vol., 501 p., Londres, Mac Millan. — Juillet, 10, II.

Revues françaises et étrangères.

Année philosophique, de F. Pillon, douzième année, 1 vol., Alcan. — Articles de MM. V. Brochard, Hamelin, Robin, Dauriac, Pillon. — Juillet, 12, I.

Année psychologique, de Binet, septième année, 1 vol. in-8, 854 p., Schleicher. — Articles de MM. Binet et Simon, Joteyko, Aars et Larguier, Bouvier, Féré, Clavière, Claparède. — Janvier, 10, I.

Année sociologique, de M. Durkheim, cinquième année, 1 vol., 634 p. — Articles de MM. Simiand, Durkheim, Meillet, Richard, Bouglé, Hubert, Mauss, Lapie, Lévy, Aubin, Bourgin, Fauconnet, Hourtiq, Maître, Parodi. — Septembre, 13, I.

Bulletin de la Société française de philosophie, dirigée par X. Léon et A. Lalande. — Thèses de MM. Le Roy, Bergson, Lalande, H. Michel, et discussions. — Janvier, 9, I.

Kantstudien. — Vol. V, 2-4, et VI, 1. — Articles de MM. Gross, Adickes, Heman, Soloveiczik, Eucken, Marschner. — Mars, 5, II.

Revue des Deux Mondes. — Articles de M. Brunetière. — Novembre, 8, I.

Revue philosophique. — Articles de MM. Bergson, H. Höffding, Fouillée, Brochard. — Mai, 4, II. à 6, II.

Thèses de Doctorat.

Lafontaine. — I. *De Gersone, puerorum et adulescentium institutore*. — II. *Le plaisir et la douleur chez Platon et chez Aristote*.

Lapie (P.). — I. *De justitia apud Aristotelem*. — II. *La Logique de la Volonté*. — Mai, 6, I, à II.

Vial (F.). — *L'enseignement secondaire et la démocratie*. — Mars, 6, I, à 11.

Varia.

Rist (Ch.). — Réponse à M. A. Landry. — Novembre, 1, I.

La Philosophie dans les Universités. — Septembre, 1, I. — Novembre, 2, I.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE JANVIER 1902)

LIVRES NOUVEAUX

Psychologie Economique, par G. Tarde, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, 2 vol. in-8 de 383 et 449 p., Alcan, Paris, 1902. — On ne peut se défendre de quelque inquiétude en ouvrant ce nouvel ouvrage de M. Tarde, dans lequel l'auteur s'est proposé de refondre, sur un plan nouveau, l'Économie politique tout entière. Le livre ouvert, on s'abandonne au plaisir de lire, et de penser; on éprouve cette même impression que donnent tous les livres de M. Tarde, l'impression d'une vive et salutaire excitation intellectuelle. Sur l'importance du fait de la sphéricité de la terre dans l'histoire de l'évolution du genre humain (I, pp. 22 sqq.), sur l'origine du salaire, expliqué par la discordance entre le cycle de la consommation et le cycle de la reproduction (I, p. 210), sur l'origine de l'échange, intermédiaire pénible à organiser entre le don et le vol (II, p. 302), sur le vrai sens du libéralisme économique, qui réclame, en matière industrielle, non la suppression de toute autorité, mais une multiplicité d' « autorités directrices » (I, pp. 200-201), sur tant d'autres points de détail, l'ouvrage abonde en vues fécondes, suggère l'idée d'autres ouvrages non encore écrits : telle une histoire du mensonge commercial; telle encore une étude des premiers rudiments de vie économique et sociale entre enfants du même âge. M. Tarde est essentiellement un intuitif. Autodidacte, il avoue franchement, dans une page où il semble trouver des analogies entre les deux points de vue radicalement opposés de Schmoller et de Menger, ses ignorances (I, p. 142). Mais il avait, dès 1881, formé, dans son isolement, une théorie de la valeur, très voisine, il le reconnaît lui-même, de la théorie viennoise de l'utilité-limite.

M. Tarde veut « faire sortir l'Économie politique de son isolement majestueux et décevant » (I, p. 97), — lui faire perdre « son mystérieux isolement de bloc erratique déposé dans le désert de la sociologie encore à naître par les métaphysiciens ou les logiciens » (I, p. 68); — bref la localiser par rapport à l'ensemble de la science sociale. Il revise les principales notions dont l'économie politique fait usage, — tantôt communes à l'économie politique et à d'autres branches de la sociologie; tantôt ne supportant pas d'être transportées de l'une aux autres Il y a des *valeurs-vérités*, des *valeurs-beautés*, nous dit M. Tarde, aussi bien que des *valeurs-utilités*; mais la richesse seule peut devenir un objet de *propriété*. M. Tarde cherche, après ce premier et rapide travail de critique, à faire rentrer les notions fondamentales de l'économie politique dans le plan général de sa sociologie. *Reproduction*. C'est le titre qui correspond au titre *Production* des manuels d'économie politique. Mais M. Tarde ne dit pas production, parce que la production, l'invention, cessent où commencent les similitudes, les régularités, les « lois naturelles » du monde économique. L'économie politique ricardienne et malthusienne fait dépendre le sujet de l'objet, le désir du milieu : nous sommes, par exemple, contraints d'inventer, sous la pression de la faim. Pour M. Tarde, au contraire, la liberté, la spontanéité est à la source de toutes les ressemblances : c'est la limite que, chez lui, la métaphysique impose à la sociologie (I, p. 96). — *Opposition. Adaptation.* Sous ces deux titres, par lesquels il

achève son ternaire, M. Tarde traite de la répartition.

Après avoir essayé de montrer ce que M. Tarde a voulu faire, sera-t-il permis de montrer par où son dessein semble encore obscur? Est-ce que l'économie politique « déductive », sous l'une ou l'autre de ses formes, car elle n'est la même ni chez Quesnay, ni chez Ricardo, ni chez Bastiat, ni chez Menger, est tenue par M. Tarde pour vraie, d'une vérité partielle, dont il importe seulement de définir les limites? Il semble en effet que M. Tarde, bien souvent (v. ses expressions, I, pp. 207, 211), se borne à l'examen critique des « postulats » de l'économie classique. Ou bien l'économie politique déductive, sous toutes ses formes, doit-elle être, selon M. Tarde, tenue pour fausse? Faut-il voir, dans les prétendues « lois naturelles » de l'économie politique, de simples cas particuliers de ces généralités, si vagues d'ailleurs, dont traite la psychologie sociale? Faut-il refaire, quant à la forme et quant au fond, l'économie politique? Telle semble bien être en somme l'intention de M. Tarde : mais alors nous craignons que pour une entreprise de ce genre, il ne fallût pas joindre, aux rares facultés d'invention de M. Tarde, toute la science approfondie, pendant presque une vie, du spécialiste, du technicien. Sur les notions de l'offre et de la demande, sur la loi des débouchés, sur la loi de Gresham, sur la monnaie, sur le travail et le capital, nous relevons chez M. Tarde bien des considérations qui paraîtraient, nous en avons peur, à n'importe quel économiste, trop vagues, trop indéterminées, pour donner même prise à la critique. C'est avec une rigueur mathématique qu'il faudrait réfuter une science d'apparence mathématique. « Si l'on veut bien, écrit M. Tarde, se donner la peine d'essayer une refonte de l'économie politique sur ce nouveau type, je crois... qu'elle deviendra à la fois plus nette et plus dense, mieux délimitée et mieux remplie ». Plus dense et mieux remplie : avec le livre de M. Tarde, la preuve est faite.

Questions de Philosophie Morale et Sociale, par Durand (de Gros), avec une introduction par D. Parodi, 1 vol. in-8 de xxxv-177 p., Alcan, Paris, 1901. — C'est là comme le testament philosophique du grand savant, du penseur original, du haut caractère que fut Durand (de Gros). L'introduction de M. Parodi fait revivre sa physionomie intellectuelle et morale, l'unité de sa méthode et de son œuvre, la dignité fière et un peu triste de sa vie : mais tout cela se reflète dans l'œuvre même, où Durand (de Gros) a abordé pour la première fois les problèmes moraux et politiques, avec un accent familier et une façon directe où l'homme se révèle. L'idée centrale du livre est que la science contemporaine, dans ses données positives, n'est nullement destructive de la morale. Une première étude y est consacrée au matérialisme et à l'athéisme; par une de ces distinctions lumineuses et précises qui caractérisent sa ferme logique, l'auteur montre que la question religieuse doit être nettement séparée de la question ontologique, que le débat entre matérialistes, idéalistes ou spiritualistes ne saurait attendre aucune lumière de l'observation positive, mais de la seule critique métaphysique; tandis que le problème religieux (existence d'êtres supérieurs à l'homme, prolongement de la vie individuelle au delà de la mort apparente) comporte, logiquement et, selon lui, aussi en fait, une solution expérimentale: elle relève d'une sorte d'*hyperphysiologie*. — Le deuxième Essai réfute, sous ses formes récentes (irresponsabilité pénale, criminologie, etc.), le fatalisme inactif, le vieux « Sophisme paresseux », et prétend établir que la croyance au déterminisme le plus rigoureux n'a rien de contradictoire avec l'action la plus énergique et le vouloir le plus résolu. — Dans un troisième chapitre, combattant Weismann et les néo-darwinistes, physiologues et sociologues, il montre que l'idée transformiste n'aboutit pas nécessairement, en morale et en politique, à l'apologie de la guerre, du droit du plus fort, des distinctions de cultes et de races. — Enfin, la quatrième étude, consacrée au socialisme, est bien, si l'on veut, une critique sévère de ses espérances (prématurées, selon Durand de Gros), de sa politique trop indifférente à l'aspect moral des questions: mais au fond sa sympathie est vive pour une doctrine à qui appartient l'avenir si elle sait attendre, si elle ne devance pas l'heure que lui marqueront les progrès des sciences sociales et l'éducation intellectuelle et morale des masses. — En appendice, les éditeurs ont reproduit les récents mémoires de Durand (de Gros) aux congrès de philosophie et de psychologie.

La Morale, *fondements psycho-sociologiques d'une conduite rationnelle*, par G.-L. Duprat, docteur ès lettres, 1 vol. in-12 de 391 p. de la Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale normale et pathologique, Paris, Doin, 1901.

Il faut se féliciter de l'apparition de ce phénomène rare : un livre français de *morale*. Malheureusement on ne trouve pas dans le livre de M. Duprat les qua-

lités de précision et de netteté nécessaires pour faire un bon manuel. La première partie est consacrée à la « méthode » : par l'application d'une méthode strictement scientifique, M. Duprat veut fonder une morale purement relative, « valable nous dit-il, pour une civilisation donnée et pour quelques générations humaines, qui ne s'imposera aux esprits que pour une durée, longue par rapport à nous, bien courte par rapport à l'évolution humaine prise dans son ensemble ». D'après la seconde partie (l'idéal psychologique), la morale est, comme l'art du médecin, une technique; elle dégage l'idéal des faits objectifs, sans une part nécessaire de subjectivisme et d'arbitraire. Dans la troisième partie (l'idéal social) on trouvera beaucoup de théories résumées et beaucoup d'autorités citées sur les principaux ordres de phénomènes sociologiques, — mais peu de chose de nouveau, peu de chose de décisif, peu de chose d'ordonné. Suivent (quatrième partie : la lutte contre l'immoralité) quelques notions, très succinctes sur la responsabilité et la sanction.

L'Hygiène Sociale par E. Duclaux, 1 vol. de IV-272 p. (Bibliothèque générale des Sciences Sociales), F. Alcan, Paris, 1901.

M. Duclaux étudie la variole, la fièvre typhoïde, l'ankylostomiase des mineurs, la tuberculose, l'alcoolisme, la syphilis, au point de vue de leur répercussion sociale, au point de vue de la préservation de l'humanité; il affirme contre ceux qui, uniquement préoccupés de la charité, ne voient dans le malade qu'un objet de pitié, le droit de considérer la maladie comme un danger social et de prendre contre elle les mesures de protection qu'elle commande; et c'est au nom des découvertes les plus récentes de la science, des découvertes de Pasteur et de ses disciples, qu'il proclame ce danger et qu'il institue ces mesures. Il examine, à propos des différentes maladies que nous avons citées, les conditions auxquelles peut s'exercer le droit de protection de la santé publique; il examine en particulier dans quelle mesure la science autorise la limitation de la liberté des individus par l'intervention de l'État, la coercition; et il reconnaît que cette coercition n'est possible qu'à une double condition : la certitude de la science en ce qui concerne la préservation qu'elle impose, le consentement de l'opinion éclairée par la science. Partout où cette double condition n'est pas remplie, les lois sanitaires sont à la fois injustes et inapplicables. Mais, dans les cas où une loi sanitaire est impossible à proposer et à exécuter, la science, même provisoire, conserve le droit de formuler des règles d'hygiène sociale, et si elle ne peut toujours faire appel à l'autorité de l'État, elle a toujours le droit de s'adresser à l'initiative des individus et surtout des groupements d'individus, et de s'efforcer de les instruire et de les convaincre. C'est principalement en ce sens et par ce moyen que s'attestera l'efficacité de l'hygiène sociale et que celle-ci exercera ses bienfaits.

Dans toutes ces considérations M. Duclaux se place uniquement au point de vue social, il refuse de se placer au point de vue moral; il montre même qu'en certain cas (pour l'alcoolisme et la tuberculose reconnus inguérissables) il y a une sorte d'opposition entre le devoir de charité et l'intérêt social (p. 167-168 et 217); il montre encore (à propos de la syphilis) le danger d'introduire dans une question d'hygiène sociale des considérations morales ou religieuses et de parler de « maladies honteuses ». Il propose, pour lutter contre une maladie qui n'est pas un mal moral, mais un mal social, à la fois une extension dans la surveillance des prostituées, une intervention du médecin comme du notaire à la base du mariage, une éducation plus courageuse et moins hypocrite, qui arrache le « bandeau » que la société ou la famille met sur les yeux et des jeunes hommes et des jeunes filles, et leur enseigne les dangers qui les menacent.

M. Duclaux conclut son livre par quelques vues sur le rôle de la médecine, considérée non plus uniquement comme moyen de guérison, mais comme instrument nécessaire d'hygiène sociale. Le livre de M. Duclaux est sain, il est courageux, d'une âpreté savoureuse; il est plein d'accent; le lecteur y respire un parfum de probité et de droiture qui est déjà un exemple et un enseignement.

Cependant il appellera, croyons-nous, de la part des philosophes, une réflexion, et peut-être une réserve.

L'intérêt social prime aux yeux de l'auteur toute autre considération, même le point de vue moral; mais c'est là une position que quelques-uns se refuseront peut-être à accepter s'il est vrai que la discipline morale domine toutes les autres et exige de toutes les autres qu'elles demeurent conformes à sa loi. Alors certains problèmes qui, pour l'hygiène sociale, se résolvaient simplement, ne laisseront pas, pour le moraliste, de soulever de singulières difficultés et de faire surgir de troublants « cas de conscience ».

Quelle Part revient au Médecin dans l'Education et dans l'Instruction? par le Dr P. Le Gendre, 1 br. de 20 p. (extraite

de la *Revue d'Obstétrique et de Pædiatrie*), G. Steinheil, édit. — Cette brochure d'un praticien éminent qui a le goût des choses de l'esprit et le mérite, peu commun, de réfléchir sur son art soulève une question qui relève du jugement des philosophes. Aussi bien est-ce d'un des plus grands noms de la philosophie, de celui de Descartes, qu'il se réclame pour présenter sa thèse.

Descartes avait dit : « La médecine et l'hygiène sont le principal moyen de rendre les hommes communément vertueux » ; il ajoutait : « l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher ».

S'inspirant de ce principe, le Dr Le Gendre se demande si le problème de l'éducation des enfants ne ressort pas directement de la médecine. Sans insister sur les raisons générales — et assez généralement admises — qui militent en faveur de cette thèse (relations du tempérament individuel, de l'idiosyncrasie et du caractère; rôle de l'hérédité; rapports de certains défauts d'esprit, tels que l'inattention, la paresse, l'absence de mémoire, avec certains états morbides; influence des sexes sur les mœurs), il s'arrête à une autre idée, moins bien aperçue quoique peut-être plus essentielle, et qu'il met en lumière avec originalité et pénétration, c'est que la pédagogie commune, dans l'établissement de ses méthodes et de ses programmes, établit forcément des règles très générales pour un *enfant abstrait*, alors que dans la réalité il n'y a pas deux individus qui se ressemblent, alors que l'art du pédagogue consisterait précisément à appliquer les règles générales aux cas particuliers. Mais c'est ici que commencerait justement le rôle du médecin, seul capable de déterminer le tempérament de chaque individu, et par conséquent seul juge de l'application de la règle abstraite au cas concret. Le médecin serait ici vraiment et essentiellement *l'éducateur*.

L'idée du Dr Le Gendre est généreuse, elle est intéressante, elle est vraie dans une grande mesure. Mais, d'une part, il faut bien qu'il y ait, pour la majorité des enfants tout au moins, une éducation commune qui non seulement est forcée de négliger toutes les anomalies mais ne peut pas même tenir compte des différences individuelles; et, d'autre part, là où une éducation particulière est possible, au sein de la famille, même en prêtant au médecin toutes les aptitudes d'esprit et toutes les qualités de cœur qu'exige de lui le Dr Le Gendre, quel est celui qui pourrait remplir la tâche qu'il lui assigne, à moins d'être le père même de l'enfant, ou son maître? Alors — et dans la mesure légitime où la médecine est nécessaire à l'éducation, — il faut souhaiter, pour réformer l'éducation, qu'on réforme d'abord les éducateurs naturels de l'enfant, ses parents ou ses maîtres, et qu'on leur enseigne, à défaut de ce jugement et de ce tact qui est le premier don de l'éducateur, mais qui ne s'apprend pas — pas même à tous les médecins, — ce qu'ils ignorent trop généralement aujourd'hui et ce qu'on ne devrait pas leur permettre d'ignorer, les éléments généraux de la physiologie et de l'hygiène. Pour les guider ensuite, le médecin fera facilement le reste.

Superstitions Politiques et Phénomènes Sociaux, par Henri Dagan, 1 vol. in-8 de 293 p.; P-V. Stock, éditeur, Paris, 1901. — C'est un plaisir de causer avec un *homme* qui reçoit des choses, l'impression vive et directe, qui abhorre les phrases, les formules, les systèmes. Les pensées de M. Dagan sont souvent comme des saillies, des lueurs qu'on a peine à relier ensemble. Son savoir paraît avoir été acquis parfois au hasard des livres feuilletés. C'est tout au moins le soupçon que donnent certaines affirmations hasardées, ou encore cette étonnante bibliographie mise à la fin du livre sous le titre de *Sources, Autorités et Témoignages*, où se condoient Platon, Aristote, Horace, Montaigne, M. Emile Faguet et la Bible (p. 292). Mais qu'importe! Dans des livres d'apparence plus scientifique on n'a pas démasqué de façon ainsi vigoureuse le formalisme abstrait de certains démocrates, les sophismes d'un certain patriotisme administratif et militariste. Notre mal, c'est le paupérisme. Et le paupérisme a pour cause l'organisation économique actuelle fondée sur le surproduction et le machinisme. (V. les études de M. Dagan, solides, concrètes, sur la question agraire, la dépopulation, l'alcoolisme, le chômage.) Pour s'en convaincre, il suffit de faire une visite à la Galerie des Machines et une autre aux Asiles de Nuit (p. 47). De conclusions — tout en laissant entrevoir son rêve d'une humanité libérée par le machinisme — M. Dagan n'en formule guère. Que chacun « choisisse sa place dans le combat » — après s'être informé au contact des hommes et des choses. M. Dagan pense sans doute qu'une fois libérés des idéologies factices, les hommes se trouveront d'accord, ou proches de l'être. L'idée de ce qui est à faire dans telles circonstances

rapproche les hommes, pourvu seulement qu'ils veuillent s'adapter aux circonstances. Mais pour cela il faut que leurs regards cessent de se perdre dans les hauteurs ou de rôder aux alentours des choses. M. Dagan veut nous habituer à viser droit. Mais pourquoi M. Dagan — si libre à certains égards du préjugé ontologique — semble-t-il accepter à son tour, sans réserve, comme la clé de l'énigme universelle, la conception matérialiste de l'histoire?

Les Syndicats Industriels de Producteurs en France et à l'Etranger, (Trusts, Cartells, Comptoirs) par Paul de Rousiers, 1 vol. in-8 de 285 p., Armand Colin, 1901. — C'est, à l'occasion d'un fait économique spécial, une intéressante étude de psychologie sociale que le livre de M. de Rousiers. On y verra les différentes formes que prennent, suivant les divers tempéraments nationaux, suivant aussi l'état du commerce et de l'industrie dans chaque pays, les différents systèmes de concentration commerciale ou industrielle : le trust dominateur, impérial, en Amérique, le cartell, fédératif et discipliné, en Allemagne, le comptoir français qui limite le moins la société des associés, adapté à notre individualisme un peu mou, impatient de toute entrave plutôt que désireux d'action.

La conclusion de M. de Rousiers est que la concentration commerciale ou industrielle n'est point dangereuse en elle-même. Elle ne le devient que si elle tue la concurrence, et elle ne la tue que si elle peut mettre l'Etat à son service, commettre un abus *légal*. Mais la question est précisément de savoir si le régime capitaliste actuel ne conduit pas nécessairement à faire de l'Etat l'instrument du capital. M. de Rousiers attribue faussement aux socialistes en général la conception catastrophique de Marx, d'après laquelle le régime socialiste résulterait des maux produits par la concentration progressive des capitaux. Sur ce point d'ailleurs, Engels et Marx eux-mêmes ne s'entendaient pas. (V. le commentaire du manifeste Communiste, par M. Ch. Andler.)

Essais sur le mouvement ouvrier en France, par Daniel Halévy, 1 vol. in-8 de 295 p., Paris, Société nouvelle de Librairie et d'Edition (Librairie Georges Bellais), 1901. — Ceux qui veulent se faire une foi sociale comme on se fait une conviction scientifique, c'est-à-dire ouvrir leur conscience à la vie comme le savant ouvre son esprit au réel ceux-là liront ce livre et le quitteront sûrement avec le sentiment qu'une foi nouvelle est née, qui chaque jour et progressivement se précise et s'organise : la foi dans la démocratie sociale. « Certains de nos contemporains se plaignent que notre temps manque de héros : ils sont là. Il n'y a qu'à ouvrir les yeux. N'est-il pas évident que rien jamais ne fut si pur que la gloire des ouvriers Proudhon, Bebel, César de Paepe, Anseele, Benoît Malon?... Un individu fort et bien équilibré, cela ne trompe pas. Or le socialisme est créateur d'hommes. C'est la plus sérieuse de ses preuves » (p. 295). Toute foi nouvelle a ses précurseurs, ses doctrinaires, ses organisateurs, sa période héroïque critique, positive. On en suivra ici passionnément l'histoire. Nous reprocherons seulement à M. Daniel Halévy de n'en pas faire remonter assez haut les origines en France. Il est inexact d'assimiler tous les Révolutionnaires aux grands bourgeois de la Constituante ou de la Législative. Si l'on entend par socialisme toute doctrine selon laquelle la société possède sur la propriété privée un *droit éminent*, Robespierre fut socialiste. La socialisation des instruments de production est dans l'état actuel de l'industrie un moyen ou plutôt un des moyens, cela n'est pas la fin du socialisme. Celui-ci commence dès qu'on pose le principe d'une propriété *sociale* — ce qui ne signifie pas nécessairement propriété *collective*.

L'Université et la Société Moderne, par Gustave Lanson, 1 vol. in-8 de xi-122 p., Armand Colin, éditeur, 1901. — M. Lanson a mis fortement en lumière l'idée qui doit présider à la réforme de notre enseignement national. Nous devons viser à former des hommes capables de penser *scientifiquement*. Former des *savants* — au sens large — plutôt que des humanistes ou des esthètes, inspirer la passion du vrai plus que le goût du beau, tel doit être l'objet de l'enseignement classique. Cet enseignement sera-t-il gréco-latin ou moderne? M. Lanson voudrait qu'il y eût deux types d'enseignement classique. Mais il ne le veut pas assez franchement, selon nous. Il craint que l'enseignement gréco-latin ne soit abandonné, si on ne lui réserve certaines sanctions, l'entrée, par exemple, à certaines écoles. Or admettre pour l'enseignement gréco-latin ce traitement de faveur ou qui paraîtra tel, c'est déconsidérer le moderne, qu'on le veuille ou non. Si M. Lanson croit qu'un enseignement classique moderne est possible, il faut l'organiser de façon qu'il soit et paraisse l'équivalent de l'enseignement gréco-latin. Nous n'exigerions celui-ci que des futurs professeurs. Nous admettons volontiers avec M. Lanson l'idée d'un enseignement primaire supérieur dans le local du lycée. Mais il faut éviter cependant que l'on nous forme de jeunes brutes

pratiques, à l'image de certains Anglo-Saxons. Un enseignement civique et social, nettement solidariste, remédierait au mal. Cet enseignement devrait d'ailleurs compléter, ou plutôt accompagner toutes les formes d'enseignement. Nous regrettons que M. Lanson ne l'ait pas défini assez nettement. (V. pp. 51 et 355)

Sur le projet qui tendrait à accroître l'autorité des proviseurs, M. Lanson fait des réserves que nous approuvons. Mais suffit-il de compter sur la bonne volonté des proviseurs pour associer les professeurs à la vie du lycée? Ne pourrait-on les y associer *par mesure législative*, constituer *légalement* le lycée comme un organisme? M. Ribot veut le *proviseur* autonome; on pourrait concevoir encore, malgré les dangers évidents que présente tout régime *corporatif*, le *lycée* autonome, le lycée tout entier, c'est-à-dire le corps des professeurs, des fonctionnaires du lycée. Il resterait alors à limiter les pouvoirs respectifs de l'assemblée et du proviseur, à faire du lycée une république, non une monarchie.

Philosophie de saint Thomas. *Les Vertus Naturelles*, par J. Gardair, 1 vol. de 523 p., Lethielleux, éd., 1901. — Continuant son très complet et minutieux exposé de la doctrine thomiste qui comprend déjà cinq volumes et doit en remplir huit, M. Gardair analyse, sous ce titre : *Les Vertus Naturelles*, la fin de la théorie de la volonté, la théorie de l'habitude (la partie la plus intéressante du volume), et la théorie des vertus. Il faut savoir gré à M. Gardair de son consciencieux effort : sera-t-il pourtant aussi utile à l'histoire de la philosophie qu'il aurait pu l'être? On doit lui reprocher de s'être contenté d'une œuvre trop modeste : M. Gardair ne traduit pas son auteur, mais il ne « reconstruit » pas non plus sa doctrine; il le suit pas à pas, s'arrêtant où il s'arrête, se hâtant où il se hâte; il l'écoute et ne l'interroge pas; ni les principes n'en sont éclaircis, ni la méthode dégagée; aucune discussion sur les points difficiles ou obscurs. Ces livres ne nous offrent rien de plus, en somme, qu'un abrégé ou un résumé, en un style négligé et incorrect. L'œuvre de l'historien de la philosophie semble devoir être plus personnelle et plus haute pour être féconde. Comment M. Gardair ne songe-t-il pas à mesurer, au moins sur les questions essentielles, la part d'originalité de son auteur, ce qu'il doit et ce qu'il ajoute à Aristote? Pourquoi ne recherche-t-il pas comment la psychologie de saint Thomas, si subtile, si pénétrante et si ingénieuse par endroits, se contente, sur beaucoup d'autres, de solutions vagues et insuffisantes. Sur la question de savoir si l'on peut vouloir consciemment le mal, sur la bonté et la malice des actes, sur la distinction entre la volonté générale et nécessaire du bien et la volonté libre de telle forme particulière et apparente du bien, on aimerait à trouver rapprochés les divers textes de *la Somme*, à voir comment elle peut s'arrêter à des distinctions si subtiles et si purement verbales. Nous ne pensons pas à demander à M. Gardair de réfuter son auteur, mais bien de critiquer sa pensée, et, pour être mieux sûr de la bien saisir, d'en sentir lui-même les difficultés, et de la poursuivre, pour ainsi dire, jusqu'à sa signification la plus intime et la plus profonde. — Mais peut-être convenait-il que le plus grand dogmatique du moyen âge fût exposé selon une méthode elle-même dogmatique.

Das Sittliche Leben, *eine Ethik auf pychologischer Grundlage*, par Hermann Schwarz. — Ce qui fait l'intérêt de l'ouvrage, c'est qu'avec des notions empruntées à Nietzsche, l'auteur essaie d'établir la morale de l'abnégation. — L'homme pose des « valeurs », grâce à une faculté spéciale, la « Volonté de Préférence », qui agit sans le secours de l'intelligence. Elle est analytique lorsqu'elle fixe la valeur des objets d'après le plaisir et la douleur, et synthétique lorsqu'elle évalue ces douleurs mêmes : ses appréciations portent alors sur notre personne, puis sur celle d'autrui. La volonté synthétique est source de vie morale, lorsque, plaçant notre valeur personnelle à l'abri des vicissitudes de la sensibilité, elle nous enseigne à nous affirmer nous-mêmes par la pratique de vertus telles que la dignité, la constance et l'indépendance; en outre, elle nous fournit les notions d'équité et de justice, dont la synthèse est le droit naturel, c'est-à-dire le droit égal pour tous les hommes de travailler à la civilisation, chacun selon ses aptitudes. Ce droit naturel un fois réalisé par les fonctionnarisme d'Etat, tous les conflits sociaux cesseraient : ajoutons que l'auteur écarte la question la plus épineuse, en excipant de sa qualité de moraliste pour ne pas examiner le problème de la répartition des jouissances. — D'autre part, c'est aussi sur la volonté synthétique que se fonde l'altruisme. « Il est insupportable à une âme noble de se penser soi-même comme fin ». Cette observation peut paraître insuffisante pour nous faire comprendre comment la volonté synthétique passe de l'affirmation à la négation de la valeur personnelle. Le précepte de Kant qui nous interdit de nous servir d'autrui comme moyen,

doit être complété par cette formule : mettons-nous-mêmes au service d'autrui. Mais Kant, convaincu de la rigoureuse équivalence de toutes les personnes morales, aurait-il cru permis à l'homme de faire de sa personne ce qu'il ne doit pas faire de celle d'autrui? Enfin, l'altruisme est à son tour dépassé par la morale impersonnelle qui nous fait accepter les valeurs relatives à la divinité ou à une idée abstraite (vérité, beauté). Certes, c'est encore une inclination subjective qui nous mènera à cette vertu suprême : mais gardons-nous de nous y complaire. Toute joie, fût-ce la joie de la vertu, est un péché contre la vertu, et nous ne devons agir qu'au nom du pur concept de devoir. Si les forces humaines n'y suffisent pas, c'est à la piété de nous soutenir dans l'accomplissement des « devoirs éternels ». Peut-être est-ce nous faire tomber de bien haut que de réduire ensuite ces devoirs éternels aux devoirs envers l'Etat. (Avec Dieu, pour le Roi et la Patrie!)

Les critiques que l'on peut adresser à cet ouvrage se ramènent à une objection fondamentale : on contestera à l'auteur le droit d'exclure de l'acte qui pose des « valeurs », tout élément intellectuel, et de le faire en vertu d'une simple définition. N'est-ce pas, sous prétexte de donner à l'Ethique une forme scientifique, lui ôter les moyens de devenir une science ? Condamné à ne considérer qu'une faculté artificiellement circonscrite, M. Schwarz ne peut voir ni l'unité de la personne engagée dans l'acte moral, ni la valeur morale de certaines joies. Il ne s'aperçoit pas non plus qu'il peut y avoir coordination des fins entre elles, et il se croit obligé de renverser une forme de la réalité, lorsqu'il veut introduire la forme immédiatement supérieure. La méthode elle-même est équivoque : s'agit-il de justifier en droit la croyance à l'obligation morale, ou de montrer grâce à quelles conditions psychologiques, en fait, elle apparaît et se développe? — Aussi, malgré bien des pages vigoureuses, malgré des apostrophes éloquentes, malgré la chaleur de la prédication, la sérénité des affirmations, la noblesse de la pensée, et l'agrément de mainte historiette, l'œuvre ne tient pas ce qu'elle promettait : la morale devait y être fondée sur la psychologie, et il semble que la psychologie y ait été faite à l'usage d'une morale.

Novalis. Œuvres complètes, éditées par Carl Meissner. Diederichs, Florence et Leipzig, 1898, 3 vol. — Le premier volume contient l'œuvre poétique de Novalis, le second ses œuvres de prose, le troisième ses fragments philosophiques. Les trois volumes présentent en somme, en meilleur ordre et comme un ensemble organique, le contenu des trois volumes édités à des époques différentes par Schlegel, Tieck et Bülow. C'est une édition commode, « für den asthetischen Geniesser », comme dit la préface, et précédée d'une excellente introduction par Bruno Wille.

Novalis. Schriften (*Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses*), par Ernst Heilborn, Berlin, Reiner, 1901, 3 vol. — L'édition de Tieck entreprise par piété pour la mémoire de Novalis, prématurément disparu, et destinée à faire connaître le nom du jeune poète encore ignoré, porte la marque de mainte correction que Tieck a cru devoir faire dans l'intérêt même de l'œuvre. Cent ans après cette édition, après que l'œuvre de Novalis a manifesté sa force et sa valeur, on peut essayer, avec l'aide des manuscrits, une reconstitution critique; c'est ainsi par exemple que l'éditeur publie les « Hymnes à la Nuit » en rythmes libres interrompus à un passage par de la prose rythmique, d'après le texte du seul manuscrit; il donne, du reste, en appendice le texte en prose qu'avait publié *l'Athenäum*; il cherche à présenter les fragments en ordre chronologique; l'orthographe des manuscrits est conservée.

Cette édition est très importante, autant par les documents nouveaux, que par les notes qui les accompagnent; elle est la base de toute étude critique sur Novalis. Heilborn l'a du reste fait précéder d'un volume : *Novalis der Romantiker* (Reimer, Berlin 1901), qui est une excellente introduction biographique à l'étude de Novalis. Novalis n'intéresse pas seulement l'histoire de la littérature; par l'époque et le milieu auquels il appartient, par la forme générale de son esprit, il relève en partie de l'histoire de la philosophie; une étude sur « Novalis esthéticien et philosophe » paraîtra dans cette Revue.

Ernest Renan, *ein Lebensbild*, par Edmond Platzhoff, 1 vol. in-12 de XIII-201 p., Dresde et Leipzig, Reissner, 1900. — C'est une biographie, consciencieuse en même temps que succincte : une exposition très claire des idées maîtresses et de leurs variations. Renan est suivi par M. Platzhoff, d'ouvrage en ouvrage, de doute en doute, avec une sévérité toujours éveillée. Son optimisme scientifique de 1848 est un syncrétisme bien confus. Sa philosophie des années qui précèdent 1870 est faite d'éléments bien contradictoires, idéalistes et positivistes. L'aristo-

cratisme d'après 1870, dont Nietzsche s'est inspiré, est choquant. Renan vieilli, avec ses affectations de scepticisme et d'indifférence, avec son besoin de l'approbation publique, est indigne du Renan enthousiaste et ardent des premières années. Mais, parmi tant de réflexions critiques qui portent sur la personnalité, on regrette l'absence de toute tentative pour apprécier le rôle historique de Renan, pour le situer dans l'histoire de la pensée moderne. Les organisateurs de la série des *Lebensbilder hervorragender Persönlichkeiten*, dont voici le neuvième volume, semblent mal se douter de ce qui fait à proprement parler un « grand homme » : leur choix de « grands hommes » en fait preuve. Windthorst et von Forckenbeck, Krupp et Nansen, ce sont là des « personnalités » énergiques, peut-être, mais d'un tout autre ordre que celle de Renan. Renan, sorti de l'Église, et qui ne capitula jamais devant elle, qui se réserva la liberté de modifier et de réformer constamment sa pensée, reste, à juste titre, pour l'opinion, le grand représentant de la libre-pensée dans la seconde moitié du XIXe siècle. Comment dire, sans absurdité, que Renan « offre le spectacle d'un affaiblissement de l'individu par l'éducation cléricale » et qu' « il demeura toujours un esclave de l'autorité » ?

Studies in Hegelian Cosmology, by John Mac Taggart Ellis Mac Taggart, M. A. fellow and lecturer of Trinity College, in Cambridge, 1 vol. in-8 de 392 p., Cambridge, University Press, 1901. — Le nouvel ouvrage de M. Mac Taggart est intéressant, en ce qu'il est très caractéristique, plus caractéristique que les ouvrages de M. Bradley ou des autres néohégéliens anglais, des transformations que subit, dans une pensée anglaise, la métaphysique allemande. Dans la langue familière, claire, concise, colorée, de l'essayisme anglais, M. Mac Taggart, convaincu de l'efficacité générale de la méthode dialectique, se propose de reviser, sur un certain nombre de points, et des plus importants, l'application de cette méthode. Par Cosmologie, il entend « l'application, à une matière empiriquement connue, de conclusions *a priori* dérivées de l'investigation de la nature de la pensée pure ». Sur l'immortalité de la personne humaine, sur la personnalité divine, Hegel ne s'est pas expliqué avec la clarté désirable. M. Mac Taggart justifie, sur ces deux points, Hegel du grief d'hypocrisie, il ne le tient pas quitte du reproche d'indifférence. Il conclut lui-même, par une application plus consciencieuse de la méthode, à l'existence d'une pluralité irréductible de consciences individuelles, indestructibles (sans que cette permanence de la substance implique nécessairement la persistance de la mémoire) : il nie la personnalité de la substance divine, qui est amour pur, simple lien de ces substances individuelles entre elles : et, dans un paragraphe intéressant pour la psychologie de l'Anglo-Saxon contemporain, constamment plus indifférent en matière de théologie, et plein d'une confiance toujours plus inébranlable dans le caractère moralement progressif de sa race, il nie, en invoquant l'exemple du monde moderne, que la morale soit liée à l'idée d'un Dieu personnel : l'idée d'un ordre moral y suffit. Suivent des chapitres relatifs à la philosophie morale et sociale. Il se refuse (chap. VII) à définir, après tant d'autres, la conception hégélienne de la société comme une conception « organique » : il est antihégélien d'expliquer le supérieur par l'inférieur, la catégorie de la conscience par des formules empruntées à la catégorie de la vie. L'essentiel, pour un hégélien, est d'insister sur ce point que l'individu n'est pas un moyen pour la société humaine, qu'il est plutôt une fin, dont les fins propres sont d'un autre ordre, supra-humain ; social sans doute, mais parce que « la conception hégélienne de l'absolue réalité peut, avec beaucoup d'exactitude, être dénommée une société : elle est une unité différenciée, dont les parties sont parfaitement individuelles, et qui, pour cette raison, est une parfaite unité ». On peut donc être hégélien, et affirmer que le progrès de l'histoire consiste dans une libération, dans un individualisation croissante de l'individu. Dans un essai original sur « la peine » (chap. V), il s'efforce de démontrer que, sans recourir à l'ancienne théorie vindicative de la peine, on peut ne pas admettre comme universellement valable la théorie utilitaire, et adopter la théorie hégélienne, qui est, à bien l'entendre, une théorie éducative : le châtiment, en tant que tel, peut produire le repentir, s'il est infligé par une autorité à laquelle le coupable reconnaît un caractère moral. « L'argument humanitaire prouve alternativement que la peine peut intimider seulement parce qu'elle brutalise, et brutalisera seulement parce qu'elle peut intimider ». Et M. Mac Taggart justifie des peines corporelles : elles produisent un sentiment accru non de dégradation, mais de honte (*disgrace*) : or la honte relève, loin de l'abaisser, le caractère moral. C'est ainsi que la dialectique

hégélienne aboutit à la solution d'un problème, très particulier, de pédagogie, à la justification d'une des caractéristiques les plus singulières de la pédagogie anglo-saxonne. De même, la théorie hégélienne, suivant laquelle la vertu (chap. VI) se distingue de l'innocence en ce qu'elle suppose le péché, ne justifie-t-elle pas cette conviction pédagogique, des Anglo-Saxons, et jusqu'à ce jour privée de justification théorique, suivant laquelle « on tient pour désirable que les enfants fassent certaines choses pour lesquelles il est désirable, une fois faites, qu'ils soient punis ». Mais le chapitre IV est le plus caractéristique de tous : il y est démontré que la morale de la perfection, admise comme vraie, ne nous fournit pas cependant un critérium de la morale, et que, dans tous les cas de conscience particuliers où nous désirons connaître notre devoir, le procédé le plus sûr est de recourir à l'évaluation approximative (sinon au *calcul* benthamique) des plaisirs et des peines. « La vertu, écrit M. Mac Taggart, et la science qui en traite, impliquent la possibilité du péché, impliquent l'action, et impliquent le temps. Elles participent donc du caractère inadéquat de la matière et des sciences physiques ». Et « un ingénieur hégélien, demande ailleurs M. Mac Taggart, serait-il fondé à croire que sa croyance à l'esprit universel puisse l'aider à faire un pont? » Nous demandons seulement si cet établissement d'une cloison étanche entre la religion et la morale, entre l'espérance de l'au-delà et l'organisation pratique de la vie quotidienne ne contredit pas l'esprit même de la dialectique hégélienne, qui implique la pénétration, l'inspiration de toutes choses par l'esprit, la continuation insensible de l'inférieur par le supérieur.

I. Postulati della Scienza Positiva ed il Diritto Penale, par Mario Calderoni, 1 vol. in-8 de 91 p., Florence, G. Ramella, 1901. — M. Calderoni croit le moment venu de poser les bases d'un concordat entre la tendance « positiviste » et la tendance « classique » en droit pénal. Il s'attache à dissiper d'abord les confusions qui enveloppent le problème métaphysique du libre arbitre : confusion du déterminisme avec le fatalisme, préoccupation théologique d'accorder la prescience divine avec l'existence du mal. Mais l'erreur du positivisme est de croire que les notions de responsabilité, de mérite, fondamentales dans la langue classique du droit, s'évanouissent avec la notion de liberté d'indifférence : elle est encore de croire que la « science positive », l'observation des faits peut fournir à la morale l'idée d'une fin, d'un devoir. Le point de vue de la « morale indépendante » est le vrai, qui implique la notion de liberté morale, de volonté responsable, débarrassée de toute implication théologique; — la méthode abstraite, en jurisprudence reste la vraie, à condition d'être complétée par le sens de l'histoire qui fit défaut aux anciens juristes. Le positivisme ne constitue pas un dogmatisme nouveau, substitué aux dogmatismes anciens : il est un esprit, un « tact », « un sens historique ». Les idées positives modernes, psychologiques, anthropologiques et sociales, ont du moins le mérite d'avoir fait concevoir d'une manière plus relative la nature et la fonction du droit pénal. « La controverse entre l'école positive et l'école classique peut aussi bien être considérée comme le produit de divergences, moins de doctrines que de tendances et d'aspirations. Très hostile a été jusqu'ici l'attitude tant de l'un que de l'autre camp; et le moment est venu, ce me semble, où, aux luttes et aux polémiques, stériles au moins en partie, doit succéder la reconnaissance des limites respectives, l'atténuation réciproque des tendances, et la collaboration sereine ». Le travail est clair, attentif, ingénieux, consciencieux.

PÉRIODIQUES

Bulletin de la Société Française de Philosophie (année 1901). Administrateur : M. Xavier Léon; secrétaire général : M. André Lalande, Paris, Colin, éditeur. — La première année de ce Bulletin comprend quatre fascicules : chacun d'eux est intégralement consacré à reproduire les thèses proposées à la Société et la discussion qui a suivi dans chacune des séances, ce sont : 1° la thèse de M. Le Roy sur la valeur objective des lois physiques; 2° la thèse de M. Bergson sur le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive; 3° les propositions de M. Lalande concernent l'emploi de certains termes philosophiques; 4° les thèses de M. Henry Michel sur la doctrine politique de la démocratie. La pensée était hardie, sinon de fonder une Société ou les philosophes devaient se réunir pour confronter leurs principes et leurs théories, du moins de décider dès l'abord que les vues échangées dans ces réunions seraient recueillies et livrées au public. L'initiative aurait-elle un autre résultat que de manifester une fois de plus ce qui a été tant de fois reproché aux philosophes : leur désaccord irréductible à la fin sur les principes, sur les méthodes et les conclusions, leur

impuissance à sortir de leur point de vue propre pour examiner impartialement et dans les termes mêmes qui leur sont proposés les doctrines de leur contradicteur, et par-dessus tout leur incapacité à établir une vérité quelle qu'elle soit d'une façon définitive et hors de toute contestation? Il paraît que dès la première année cette crainte soit dissipée. Si les thèses apportées ne sont ni trop étroites ni trop indécises, si certaines précautions matérielles sont prises pour éviter le jeu des répliques entre-croisées; une discussion régulière s'institue : l'analyse des notions complexes permet de déceler les causes de divergences et ces divergences même s'atténuent à mesure que les méthodes se rapprochent par le progrès de l'argumentation et que les conclusions sont rattachées aux points dont on demeure d'accord. Il n'est pas une des quatre séances qui ne justifient cette observation; mais le lecteur qui demanderait à se convaincre qu'il existe et un art de la discussion philosophique et une raison à la discussion philosophique, devrait surtout suivre la séance où M. Bergson a présenté la critique du parallélisme psycho-physique : l'intérêt et la généralité de la thèse, les pénétrantes objections de M. Belot et la remarquable réponse de M. Bergson, l'ordre dans lequel ont été soulevées les questions ultérieures, tout cela donne à quelques heures d'entretien une portée qui ne se limite ni aux paroles échangées ni aux conclusions provisoires qui ont pu être présentées. Une doctrine originale qui avait déjà donné lieu à des articles de controverses a été illustrée et rendue vivante par la conversation de l'auteur, mieux comprise de ceux-là même qui y résistent encore, un problème a été posé, auquel s'attachera la méditation des penseurs, et la préoccupation s'en retrouvera dans leurs travaux et dans leurs spéculations qui y gagneront d'être plus étroitement reliés aux questions contemporaines, plus directement efficaces pour l'avènement de cette cité des esprits qui a été le rêve des Descartes et des Leibnitz. Un tel résultat n'a sans doute rien de commun avec celui qu'on doit attendre des sciences positives; il nous semble pourtant que c'est le résultat philosophique par excellence.

L'Année Psychologique, publiée par Alfred Binet, Docteur ès sciences, Lauréat de l'Institut, directeur du Laboratoire de Psychologie physiologique de la Sorbonne (Hautes-Études), septième année, 1901, 1 vol., 854 p., in-8°, Paris, Schleicher, éditeurs. — Dans la présente année de *l'Année Psychologique* les mémoires originaux sont plus nombreux que dans les publications précédentes, et en même temps ils sont groupés de façons à montrer au public un même ordre de recherches sous différents aspects. De ces recherches les uns sont amorcées, telles les recherches céphalométriques de MM. Binet et Simon, poursuivies par l'un dans les écoles primaires de Paris ou des environs, par l'autre dans les colonies d'enfants arriérés, et s'éclairant ainsi par la comparaison. Les autres sont prises en quelque sorte au milieu même des discussions et des difficultés : c'est ainsi qu'un mémoire de Mlle J. Joteyko tendant à prouver que la fatigue musculaire se fait surtout sentir à la périphérie, et que les centres nerveux sont plus résistants que les muscles est suivie d'une intéressante étude de MM. Aars et Largnier qui critiquent sur plus d'un point les postulats et les conclusions de Mlle Joteyko, et qu'à la fin des analyses bibliographiques M. Binet signale l'importance du travail de Edward Thorndike sur la Fatigue mentale, en dépit ou plutôt en raison de ses résultats presque entièrement négatifs. En élargissant ainsi et le cadre de ses collaborateurs et le champ de ces recherches (signalons en tête du recueil une monographie biologique de M. Bouvier, *l'Année Psychologique* remplit véritablement l'office auquel elle nous semble particulièrement destinée, et qui est d'entretenir en psychologie l'esprit de critique scientifique. Certes les résultats enregistrés sont notables, les travaux de M. Féré sur l'influence de l'excitabilité mettent en relief l'efficacité au moins momentanée des sensations agréables qui augmentent le travail tandis que les sensations désagréables le suivent; les expériences très simples de M. Clavière sur le travail intellectuel montrent qu'à l'effort de l'intelligence diminue la force musculaire. Mais plus importante est l'indication d'une méthode ou d'une technique nouvelle qui sert de stimulant aux psychologues : M. Binet, par exemple, nous apporte un nouvel esthésimètre et un nouvel appareil pour la mesure de la suggestibilité; plus importante encore l'analyse de contrôle et de rectification qui arrête au passage les théories hasardeuses et même les pures divagations : voir dans la note de M. Claparède la discussion des étranges propositions de M. Bonnier.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE MARS 1902)

LIVRES NOUVEAUX

La Logique chez l'Enfant et sa Culture. *Étude de psychologie appliquée*, par Frédéric Queyrat, professeur de philosophie au collège de Mauriac. 1 vol. in-18 de 158 p.; Paris, Alcan, 1902. — Nous avons eu l'occasion de louer la solidité et l'utilité des monographies consacrées par M. Queyrat à l'*Imagination*, à l'*Abstraction*, aux *Caractères*. Pareille solidité se retrouve dans cette nouvelle publication : par des emprunts appropriés, M. Queyrat met à la portée de ses lecteurs, sous une forme très simple, les théories essentielles relatives au développement général de l'esprit, à la formation de l'entendement, et en même temps, par des exemples nombreux et intéressants, il montre comment se fait chez les enfants le progrès de la vie intellectuelle, sous quelles influences il s'arrête ou dévie. Et peut-être y trouvera-t-on encore une plus grande utilité si ce qui importe avant tout, dans l'état actuel des recherches pédagogiques, c'est de rassurer les maîtres, et surtout les instituteurs, étourdis par tant d'appels à l'action, à la vie, à la croyance, en leur montrant que l'équilibre de la volonté et la force du sentiment sont liés à la culture méthodique de l'intelligence, qui seule inspire une recherche sincère et désintéressée de la vérité. En un mot, et c'est la moralité des réflexions contenues dans le livre de M. Queyrat, il n'y a pas de foi contre l'intelligence, parce que sans l'intelligence il n'y a pas de bonne foi.

Psychologie du Délire dans les Troubles Psychopathiques, par N. Vaschide, chef des travaux au laboratoire de psychologie expérimentale de l'École des Hautes Etudes, et Cl. Vurpas, interne des Asiles de la Seine (Asile de Villejuif), 1 vol. in-18 de 190 p.; Paris, Masson et Gauthier-Villars. — Le titre de ce petit volume est de nature à tromper le lecteur sur son contenu; en fait les auteurs sont restés volontairement au seuil du problème qu'ils avaient à traiter, et cela pour demeurer plus fidèles à l'esprit scientifique. Je ne sais si leurs déclarations ne sont pas empreintes de quelque ironie vis-à-vis de la pychiatrie actuelle, mais en tout cas leur témoignage est intéressant à enregistrer pour les philosophes qui se préoccupent de définir l'attitude scientifique : par scrupule M. Vaschide et M. Vurpas se sont abstenus de décrire immédiatement, à l'aide de faits cliniques, les différentes manifestations du délire, d'en reconstituer, même approximativement, le mécanisme psychologique; à peine en ont-ils proposé en terminant des indications en quelque sorte pédagogiques à l'usage des chercheurs futurs; ils se sont bornés à un historique de la question, à une revue de la littérature médicale qu'ils qualifient eux-mêmes d'anthologie, et de ce point de vue original il faut reconnaître que leur travail curieux et agréable justifie la place qui lui a été faite dans la collection des *Aide-Mémoire Léauté*.

Notes sur l'Enseignement Secondaire, par Henry Michel. 1 vol. in-16 de xlvii-306 p.; Paris, Hachette, 1902. — M. H. Michel réunit, sous ce titre, la série d'articles qu'il a consacrés, vingt ans de suite, dans un de nos plus grands journaux, aux questions d'enseignement secondaire. Réforme de 1880, réforme de 1886, réforme de 1890, on trouve ici comme le reflet de tous ces mouvements incohérents, fragmentaires, incertains, dont aujourd'hui seulement le but vrai se laisse deviner. Louons M. Henry Michel d'avoir,

dès le début, pris parti pour la cause d'un *enseignement classique moderne* ou *français*. Regrettons qu'il ait cependant, lui aussi, participé de la timidité ambiante, insisté en faveur du maintien permanent d'un enseignement classique gréco-latin, à côté de l'enseignement classique français, été jusqu'à dire que l'organisation de l'enseignement moderne aurait pour effet de « fortifier l'enseignement gréco-latin »; ce qui sans doute n'est pas exact. Par la force des choses, par le fait même de l'existence de toute une civilisation moderne, que, dès l'enfance, nous devons avoir appris à connaître et à aimer, nous marchons à la suppression, dans l'enseignement secondaire, des études gréco-latines. Tout maintien de l'enseignement des littératures mortes présentera désormais le caractère d'un arrangement provisoire; et nous nous demandons, sans trouver de réponse, quelles sont les fins distinctes auxquelles devront tendre, quelles sont les classes différentes auxquelles devront s'adresser, les deux types d'enseignement classique dont M. Henry Michel demande le maintien simultané. Mais félicitons M. Henry Michel d'avoir plaidé avec énergie, en 1890, au moment où de divers côtés, elle semblait menacée, la cause de la classe de philosophie. Aujourd'hui que de nouveau elle semble avoir reconquis le respect de beaucoup de ses adversaires d'autrefois, il ne faudrait pas se dissimuler que, par le fait seul d'un remaniement des programmes, elle peut brusquement perdre le tiers ou la moitié de ses élèves. Il convient donc, plus que jamais, de rappeler que l'enseignement philosophique constitue le véritable centre de gravité d'un enseignement secondaire classique. Plus on fera pour consacrer, par la loi, le déclin réel des humanités greco-latines, plus il sera nécessaire de donner une classe de philosophie pour couronnement au nouvel enseignement français, afin d'en bien marquer le caractère systématiquement libéral et humain.

L'Enseignement Secondaire et la Démocratie, par Francisque Vial, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur de rhétorique au lycée Lakanal, docteur ès lettres. 1 vol. in-16 de XI-328 p.; Paris, Colin, 1902. — Cet ouvrage, dû à un professeur de rhétorique, présente un caractère trop essentiellement philosophique pour qu'il nous soit permis de le passer ici sous silence, de ne lui pas accorder ici tous les éloges qu'il mérite. La « pédagogie utilitaire » a ses principes arrêtés, ses théoriciens systématiques; M. Vial est moins satisfait des principes courants sur lesquels se fonde la « pédagogie libérale », et de l'attitude généralement adoptée par les libéraux, depuis Cournot jusqu'à M. Fouillée, dans leurs polémiques avec les utilitaires. Il se propose donc de définir les principes généraux de l'enseignement libéral, et de les appliquer à la réforme des programmes et des méthodes de l'enseignement secondaire. L'antinomie, sur laquelle on insiste tant, de l'instruction et de l'éducation, M. Vial propose de la résoudre par un programme d'*instruction* secondaire qui ait une valeur *éducative*, qui soit apte à faire de nouveau, des fils de la bourgeoisie, des hommes libres, épris de liberté. Le programme que M. Vial trace ensuite nous paraît excellent, philosophique par la base, définissant, avec toute la précision désirable, comment l'étude des sciences pourra devenir dans les lycées, un instrument d'enseignement libéral. C'est, tout juste, si, dans la défense, à notre gré un peu trop chaleureuse, des études greco-latines, on devine les préventions du spécialiste. C'est tout juste si nous élèverions des réserves sur certaines parties philosophiques du présent ouvrage, et en particulier sur la nécessité d'une philosophie du *libre arbitre* pour fonder un enseignement *libéral*. Mais, sur ce point, nous reviendrons plus longuement, si, comme nous l'espérons, la *Revue* consacre, dans un de ses prochains numéros, une étude approfondie à la question de l'enseignement secondaire, que les travaux du Conseil supérieur et de la Commission Parlementaire, ainsi que les ouvrages de MM. Lanson, H. Michel, F. Vial mettent, une fois encore, à l'ordre du jour.

Saint Anselme, par le comte Domet de Vorges, membre étranger de l'Académie romaine de Saint-Thomas, Président honoraire de la Société de Saint-Thomas d'Aquin de Paris, membre honoraire de l'Académie de Besançon, associé correspondant de l'Académie d'Amiens, membre de la Société scientifique de Bruxelles. 1 vol. in-8° de 334 p.; Alcan, Paris. — M. Domet de Vorges, qui est un des représentants autorisés du Thomisme, et en même temps, qui suit avec une bienveillance remarquable le mouvement de la philosophie contemporaine, en particulier les publications des périodiques, avait assumé une tâche difficile en acceptant d'écrire un Saint Anselme dans la *Collection des Grands Philosophes*. Il avait à rendre accessible au grand public, à présenter sous une forme vivante, qui exclut tout appareil d'érudition, des essais de systématisation, fort remarquables pour l'époque où ils ont été composés, mais rudimentaires et barbares, sans con-

clusion et sans portée en dehors de l'histoire ultérieure de la scolastique ; il n'avait même pas la ressource d'espérer une revanche avec l'argument ontologique, car M. Domet de Vorges ne le prend guère au sérieux, il sent trop le cartésianisme et l'ontologisme, et c'est avec une parfaite indifférence que l'auteur suit les glorieuses destinées du *Prologium* : « Saint Anselme ne serait sans doute pas beaucoup plus ému des louanges et des conseils de Hegel que des objections de Kant. Son esprit était trop profondément imbu de la doctrine des Pères de l'Église pour faire cas d'appréciations fondées sur des principes si éloignés de la même philosophie traditionnelle. » M. Domet de Vorges s'est tiré ingénieusement d'embarras, en entourant un exposé fort clair des thèses essentielles de Saint Anselme d'abondants renseignements historiques, et surtout en comparant ces thèses aux doctrines orthodoxes de Saint Thomas. C'est ainsi qu'à la définition de la vérité, telle que la conçoit Saint Anselme : la rectitude des choses saisissables par l'intelligence seule, il oppose la définition thomiste : la vérité est l'équation entre l'intelligence et la chose, qui est pour lui bien plus parfaite. Dans certains chapitres : *Réalisme et Nominalisme, du Composé humain*, c'est Saint Thomas qui prend la première place, et Saint Anselme n'est plus qu'un prétexte à l'apologie du néo-thomisme. Et pour ceux qui trouveraient étrange que la conciliation de l'orthodoxie chrétienne et de la science moderne fût demandée à un simple commentateur d'Aristote, et qui n'a pas toujours compris son maître, pour ceux qui soupçonneraient l'auteur de quelque préjugé, M. Domet de Vorges écarte leurs objections avec une élégante simplicité : « Qu'on ne nous parle point ici de préjugés. Le chrétien pleinement convaincu et fermement croyant n'a point de préjugés. On se plaît à le représenter comme toujours inquiet pour sa croyance, c'est une erreur. Précisément parce qu'il croit fermement, il n'a peur d'aucune vérité ; il sait d'avance qu'aucune ne viendra le contredire. Si quelque théorie gênante passe pour vraie, quoique non absolument démontrée, il attend tranquillement que l'avenir fasse apparaître l'erreur. Si une vérité bien démontrée semble en désaccord avec ses croyances, il sait tenir compte des tournants de la route. Il sait qu'un jour ou l'autre, ses croyances et la vérité gênante s'accorderont dans une science bien plus complète. Voici dix-neuf cents ans que les docteurs chrétiens comptent sur ces retours de la science, et ils n'ont jamais été déçus. »

La Philosophie russe contemporaine, par M. Ossip-Lourié. 1 vol. in-8 de 276 pp., Paris, Alcan, 1902. — L'auteur a voulu donner une vue d'ensemble de la philosophie russe contemporaine. Après en avoir brièvement marqué les origines, il consacre un chapitre à chacun des principaux philosophes. Ce procédé a l'inconvénient de ne pas suffisamment dégager les tendances communes. Nous voyons d'abord les représentants de la « philosophie générale » ; chacun porte une étiquette qui a du moins le mérite de préciser nos impressions : c'est le « mystique » Soloviov, pour qui l'humanité concrète joue le rôle d'un principe métaphysique ; le « psycho-idéaliste » Grote, qui cherche à saisir la loi de la transformation de l'énergie physique en énergie psychique ; « l'empiriste » Troïsky ; le « sceptique » Préobrajensky. Après un aperçu sur l'état de l'histoire de la philophie en Russie, l'auteur passe à la psychologie : le titre d'un chapitre faisait prévoir une psychologie du peuple russe ; mais elle n'est pas exposée, parce que « le caractère du peuple russe n'est pas encore formé ». C'est là ce qu'il fallait faire voir, et cette démonstration n'eût été autre que la psychologie actuellement possible du peuple russe. Les chapitres les plus intéressants sont les derniers, où il est traité des « sociologues ». Si l'on peut estimer trop rapides les pages consacrées à des hommes comme Kropotkine et Bakounine, en revanche, les tendances générales de l'esprit révolutionnaire russe ont été cherchées et marquées. Dans un tout autre sens, il est curieux de lire le chapitre consacré à Pobédonotseff, l'éducateur des tsars, théoricien de l'absolutisme, et apologiste du knout. Nous pensons avec l'auteur lui-même qu'un mérite incontestable de cet ouvrage, c'est d'être le premier « traitant de la philosophie en Russie ». Peut-être donnera-t-il envie de faire plus ample connaissance avec elle.

Les Enigmes de l'Univers, par E. Haeckel, traduit de l'allemand par Camille Bos. 1 vol. in-8 de 461 p., Paris, Schleicher, 1902. — Cet ouvrage répondra sans doute aux désirs de ceux pour qui le type de toute certitude est fourni par les sciences expérimentales et spécialement par les sciences biologiques. On y trouve condensés les résultats des recherches scientifiques de Haeckel, qui en tire une « vue du monde » s'étendant à tous les domaines — Ce qu'il faut établir, pour résoudre les énigmes de l'Univers, c'est l'Unité du Cosmos : ainsi tous les problèmes se trouveront ramenés à un problème

unique, celui de la substance. Il convient tout d'abord de dissiper la triple illusion « anthropistique » suivant laquelle l'homme se croit le centre du monde, juge de la nature par analogie avec sa propre activité, et adore un Dieu fait à son image. Alors, on pourra rendre à l'homme la place à laquelle il a strictement droit dans l'Univers. Or, cette place est déterminée, grâce aux théories de Darwin sur la descendance et les travaux de Hæckel lui-même sur les rapports des divers groupes de Primates entre eux : l'anatomie, la physiologie, l'embryogénie et la phylogénie de l'homme nous révèlent qu'il est un membre infime de la série des êtres vivants. Quant à l'âme, simple terme servant à désigner la fonction du système nerveux, il est aisé de voir qu'elle se développe parallèlement au corps, tant dans l'individu que dans l'espèce : notre conscience réfléchie n'est, à son tour, qu'un membre infime dans la série des êtres sentants. La liberté et l'immortalité sont des chimères, qui non seulement sont indémontrables, mais encore sont aujourd'hui réfutées.

Hæckel arrive ensuite à la partie centrale de son œuvre : l'affirmation de la loi de substance, comme loi de conservation de la matière et de l'énergie (chap. XII). Cette apparente dualité, qui se marque par la distinction de la matière-masse et de la matière-éther (dont l'existence est pour Hæckel « un fait positif ») disparaît dans l'unité de la substance : Spinoza est ici évoqué en quelques lignes comme précurseur du monisme scientifique. — Nous voilà maintenant à même de nous attaquer à l'énigme de la création : le mot « magique » d'évolution suffit à la résoudre; si l'origine du mouvement nous embarrasse, nous n'avons qu'à le considérer comme « une propriété de la substance aussi immanente et originelle que la sensation ». Par là se trouve condamnée toute téléologie, fût-ce comme hypothèse directrice. Quant à l'histoire des sociétés humaines, Hæckel pense-t-il vraiment en diminuer l'objet, lorsqu'il montre qu'elle s'étend à une période infiniment restreinte de la vie du Cosmos? La foi en un Dieu personnel, et les croyances chrétiennes sont réfutées par des arguments qui ont le tort de ne valoir que ce que vaut le système moniste lui-même, et de ne s'attaquer qu'aux caractères les moins essentiels de la religion, au dogme de l'Immaculée Conception, par exemple. Tout ce qui peut rester de mysticisme dans l'âme d'un savant, Hæckel le laisse voir, lorsqu'il proclame « la religion moniste », dont le culte a pour objet la « trinité nouvelle » : vérité, beauté, vertu; et il parle avec autant d'enthousiasme qu'un pur finaliste des merveilles du « Temple de la nature », et des « dons » que la nature a faits à l'homme. Cette religion est complétée par une morale fort simple, qui innove aussi peu que la partie théorique avait des prétentions révolutionnaires. La règle d'or, c'est « la saine harmonie de l'égoïsme et de l'altruisme ». — Telles sont ces études « monistes » qui, au nom de principes dont l'universalité est contestée par les savants eux-mêmes, voudraient fonder une philosophie incontestable. On peut se poser à leur sujet les questions que soulèvent toutes ces généralisations dont le point de départ est pris dans la science : Est-ce expliquer le monde que de décrire les phases de son développement; et de même, est-ce expliquer la conscience que d'en marquer l'origine? — Est-il nécessaire, pour dissiper les illusions « anthropistiques », de leur opposer des hypothèses tout aussi mythiques, en somme, et ne pouvons-nous cesser de croire en une Providence, qu'à la condition d'adorer « la Substance »? — Est-ce changer quelque chose à la valeur intrinsèque de l'homme et des sociétés humaines, que de montrer que l'homme est proche parent du singe et n'est pas le but de la création? — Enfin, d'où vient la simplification excessive des problèmes psychologiques et moraux, et quel est donc le lien qui unit l'affirmation de l'altruisme à la doctrine de la Substance?

Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss, par Dr A Drews. 1 vol. in-8 de 850 p., Heidelberg, Winter, 1892. — Avant d'avoir, à vrai dire, vécu, la philosophie de M. de Hartmann a l'étrange fortune de fournir la matière d'un ouvrage d'histoire de la philosophie. M. Drews en a fait une étude pénétrante, à la fois systématique et détaillée. Il met d'abord en lumière que, pour la théorie de la connaissance et la métaphysique, le grand principe de M. de Hartmann est la non-coïncidence de l'être et de la conscience. Puis il examine les conséquences qui en résultent pour la psychologie et la philosophie de la nature. C'est dans la partie intitulée « Axiologie » que sont rassemblées les doctrines essentielles de M. de Hartmann, ou plus exactement, celles qui l'ont surtout caractérisé, c'est-à-dire le pessimisme à la fois psychologique et métaphysique, fondement unique de la morale. Le système s'achève par « la Religion de l'Esprit », qui tente d'accorder les résultats généraux de la philosophie avec des habitudes de pensée foncièrement

religieuses. Le reste de l'ouvrage contient des études sur l'esthétique, l'histoire et la logique, et se rattache par un lien assez lâche aux parties précédentes. Les diverses thèses sont partout scrupuleusement classées et soigneusement numérotées, ce qui n'empêche pas l'expression d'être souple au besoin, et ne bannit pas non plus un certain enthousiasme. — Après avoir lu ce livre, on peut espérer connaître l'essentiel de la doctrine de M. de Hartmann. Il est même à craindre que cet exposé, facile à comprendre, apte surtout à se graver dans la mémoire, et qui paraît épuiser son sujet, n'engage trop à se dispenser de la lecture des œuvres mêmes, dont il présente comme la concentration. On peut aussi se demander si l'effort accompli par M. Drews est en rapport avec l'importance de cette philosophie. M. Drews a beau comparer de Hartmann à un Kant ou à un Hegel, et estimer que la pensée philosophique de l'avenir suivra la voie qu'il a indiquée, l'auteur n'est pas lui-même sans avoir quelques doutes sur la valeur présente de cette doctrine. Ne cite-t-il pas, au début de sa préface, ces paroles d'Emerson : « Il y a bien des gens qui répondent à des questions qu'aucun de leurs contemporains ne se posait, et la conséquence en est pour eux l'isolement » ? L'ouvrage de M. Drews mérite à coup sûr de tirer « la Philosophie de l'Inconscient » de cet isolement; mais sans diminuer en rien la valeur intrinsèque du consciencieux exposé, on peut dire qu'il est plutôt une exhumation qu'une résurrection. — L'ouvrage est précédé d'une biographie de M. de Hartmann, et, pour que la documentation du lecteur soit complète, un portrait du philosophe figure à la première page.

Philosophenwege, par Karl Joel. 1 vol. de x-308 p.; Berlin, Heyfelder. — Recueil de conférences faites de 1893 à 1900 et destinées à un public assez étendu. (L'auteur est professeur à l'Université de Bâle; l'une de ces conférences — l'avenir de la philosophie — est une leçon d'ouverture; quelques autres ont été données devant une société littéraire dans l'Aula du Musée de Bâle.) L'auteur en les publiant veut servir « l'extension universitaire ». Il fait dans sa préface l'apologie de la conférence imagée et vivante. Les différents morceaux qu'il nous présente répondent bien à son programme. Peut-être parfois l'image le trahit-elle un peu : l'image est perfide. Peut-être la vie est-elle quelquefois un peu plus factice que réelle : l'exposition abstraite et stricte d'une pensée ferme est plus vivante que tous les mouvements extérieurs de la vie. Mais ce sont là des défauts généreux et de notre temps. A signaler en particulier une très intéressante étude sur Stirner, basée sur les récents travaux de John Henry Mackay, et soixante pages pleines de faits et d'idées sur les femmes philosophes.

Geschichte des neueren deutschen Psychologie, par M. Dessoir, deuxième édition, complètement transformée, 1er volume (2e partie). 1 vol. de xii-626 p. Berlin, Karl Duncker, 1902. — La première édition avait paru en 1894. La seconde, que nous présentons ici, est complètement transformée et considérablement accrue. Le premier volume contient tout le xviiie siècle, à l'exception du mouvement causé par la philosophie kantienne. Dans ce xviiie siècle, l'auteur distingue deux grandes périodes qui le partagent également : une période de fondation, une période de recherche critique. La première partie du premier volume étudie ces deux périodes au point de vue de la succession des hommes et des écoles; la seconde traite des problèmes et des solutions. L'auteur a donné comme fond à son travail les influences historiques, politiques et sociales.

Le volume que nous présentons étudie successivement : 1° les états de la psychologie allemande au xviiie siècle (les questions préliminaires, les principes, la doctrine des Vorstellungsvermögen, le sentiment et le vouloir, la psychologie rationnelle et pratique); 2° les effets de cette psychologie (ses rapports avec la médecine, l'éthique, la pédagogie et l'esthétique). Le livre est clair, bien composé, très précis dans le détail, très cohérent dans l'ensemble. La documentation est abondante, toujours puisée aux sources. L'intelligence philosophique des doctrines est pénétrante. Avec le second volume, que l'auteur nous donnera dans quelques années et qui ira jusqu'à l'époque contemporaine, nous aurons une excellente histoire d'ensemble de la psychologie allemande.

PÉRIODIQUES

Kantstudien, vol. V, 2, 3, 4; vol. VI, 1 (1900-1901).

V. 2. Karl Gross. *Hat Kant Humes Treatise gelesen?* — L'auteur sans produire de fait qui permette d'affirmer que Kant ait connu le traité de Hume, s'efforce d'affaiblir la thèse contraire de Erdmann. L'argumentation de Erdmann est basée surtout sur ce fait que Kant ignorait l'anglais, et que la traduction allemande

du traité n'a paru qu'en 1790. Gross discute la première de ces assertions et fait remarquer qu'elle n'est pas absolument établie. Contre un argument de Riehl (Kant aurait ignoré la théorie de la substance qui se trouve dans le traité seulement) il fait valoir quelques passages des « Paralogismes ». En somme ce bref article veut, non pas résoudre la question, mais la remettre à l'étude.

E. Adickes : D'utiles et ingénieuses corrections et conjectures au texte des écrits moraux de Kant.

V. 3. Heman : *Kant und Spinoza*. Longue et intéressante étude sur : 1° les critiques de Kant contre la méthode mathématique de Spinoza; 2° l'attitude de Kant dans la querelle Jacobi-Mendelssohn; 3° les accusations de Spinozisme et la polémique de Kant contre Spinoza et le Spinozisme; 4° les écrits de Kant sur la métaphysique ; 5° le panthéisme de Spinoza et le théisme de Kant.

Dans la querelle Jacobi-Mendelssohn, Kant s'abstient de prendre parti, parce que toute métaphysique *à priori* lui paraît dépasser la raison. Cette attitude n'empêcha pas un critique anonyme (que Vaihsinger suppose être Pistorius) de ramener sa doctrine au Spinozisme; puisque la causalité et la multiplicité ne conviennent qu'au monde des phénomènes, le noumène est la substance unique en qui disparaît toute individualité. Telle est la conséquence que le critique prétend tirer du Kantisme. Kant n'y répond pas directement; il pensait sans doute avoir répondu suffisamment dans son écrit : Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? (1786). Les reproches de Spinozisme s'étaient répétés pourtant; car, dans une lettre à Jacobi du 30 août 1789 (l'auteur de l'article la reporte inexactement à Octobre; nous rétablissons la vraie date), nous lisons que différentes personnes l'ont sollicité de se purifier du soupçon de Spinozisme, et que dans cet article il a essayé de distinguer sa pensée de celle de Spinoza, sans arriver à comprendre comment des personnes instruites ont pu voir dans la critique une préparation au Spinozisme. Il indique les quatre différences suivantes : 1° la critique détruit tout dogmatisme : le Spinozisme est un dogmatisme; 2° Spinoza parle de pensées qui se pensent elles-mêmes; 3° la non-contradiction ne suffit point à établir la possibilité d'existence d'un être: 4° le Spinozisme conduit au mysticisme (*Schwärmerei*).

Pistorius, deux ans plus tard (1788), revint à la charge. Kant ne répondit point directement, mais sa Critique du Jugement, ainsi que ses écrits sur : « Une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne », et sur « la fin de toutes choses » contiennent des critiques précises contre le Spinozisme.

« Voix ultramontaines sur Kant. » Réunion de singulières attaques contre le Kantisme et d'étranges incompréhensions, parues dans la « Cité Catholique » et dans des ouvrages de philosophie catholique.

V. 4. Soloweiczik : *Kants Bestimmung der Moralität*.

VI. 1. R. Eucken. « Thomas d'Aquin et Kant. » — Cette étude se rattache étroitement à une suite d'études parues antérieurement dans la même revue (Paulsen, Medicus) et précédemment analysées. Elle a pour objet la défense du Kantisme contre le thomisme restauré. Ce sont les Thomistes eux-mêmes qui ont fait, de l'opposition : Saint Thomas, Kant, le symbole du conflit de deux esprits et de deux mondes. Eucken établit fort bien que la valeur historique d'un système n'en constitue pas la valeur absolue. Que le Thomisme ait réussi pour un temps, l'histoire le montre; elle montre aussi qu'il ne suffit plus au temps présent. « Le présent est trop original, trop complexe, trop agité de problèmes nouveaux, pour que nous puissions revenir au passé, chercher appui auprès des systèmes qui ont fait leur temps, recourir en philosophie à quelque autorité que ce soit. »

Marschner. « La signification de Kant pour l'esthétique musicale du présent. » (Première partie; nous l'analyserons en même temps que la seconde partie.)

La nouvelle édition de Kant; le deuxième volume des lettres (1789-1794).

Le même numéro signale (p. 124) la préparation du troisième volume de la Correspondance, que suivra un volume consacré aux éclaircissements biographiques et littéraires. Le premier volume des œuvres est sous presse.

Ce numéro contient une reproduction d'un portrait de Kant en 1768 (par Becker).

THÈSES DE DOCTORAT

M. F. Vial a soutenu le 27 janvier 1902, en Sorbonne, la thèse suivante :

Thèse française : L'enseignement secondaire et la démocratie.

M. *Vial* expose sa thèse française.

Je n'ai pas tardé à m'apercevoir, en étudiant les diverses doctrines pédagogiques, qu'elles oscillent entre deux tendances très profondes, l'idée utilitaire et

l'idée libérale. La pédagogie utilitaire veut enseigner la plus grande quantité possible de connaissances. La pédagogie libérale ne veut se servir du savoir que pour réaliser une fin supérieure à lui-même. Il faut choisir entre ces deux tendances. Quant à moi, ce choix a été déterminé par des raisons pédagogiques. Il m'a semblé qu'on souffrait d'un déséquilibre mental et que l'enseignement devrait nous donner l'unité; il m'a semblé d'autre part qu'on souffrait d'un affaissement d'activité, et que l'enseignement devrait réveiller les énergies. Or, un enseignement utilitaire ne répond ni à l'un ni à l'autre de ces deux besoins. J'ai donc choisi la pédagogie libérale, et, comme elle ne représente rien de bien net, j'ai essayé de la préciser en déterminant successivement ses fins et ses moyens.

1° Les fins. — L'enseignement libéral est un enseignement qui crée des esprits libres. Un esprit libre, c'est un esprit qui pense par soi-même, qui n'accepte les solutions des autres qu'après les avoir faites siennes. Mais il ne suffit pas de penser par soi-même, il faut penser bien, c'est-à-dire savoir choisir entre les diverses solutions proposées à l'esprit la solution la plus large, la plus conforme à la vérité. Pour cela il faut : 1° être bien informé; 2° avoir l'esprit scientifique. On s'est beaucoup demandé en ce siècle si l'État devait permettre ou refuser d'introduire telle ou telle solution aux divers problèmes; si l'on n'a su que répondre, c'est qu'on a voulu voir dans la question un enseignement d'idées, et non de méthode. L'État a le droit d'imposer un enseignement d'affranchissement.

2° Ayant ainsi fait la théorie des fins, il fallait aborder la question des programmes. Mais ici, puisqu'il s'agit des moyens, c'est à l'expérience et à la science qu'il faut demander des renseignements.

M. *Croiset* signale la page 87, sur les caractères de la véritable unité dans l'État moderne; unité n'est pas uniformité; il est complètement de cet avis. Il touchera deux points seulement, le principe et l'application.

Le principe, d'abord. Vous voulez une unité qui consiste plutôt dans la méthode que dans une doctrine proprement dite. Mais cette distinction que vous faites entre l'éducation utilitaire et l'éducation libérale n'a-t-elle pas quelque chose d'un peu abstrait?

M. *Vial*. — Peut-être n'ai-je pas assez montré que la pédagogie libérale telle que je la conçois admet la poursuite de fins utilitaires. Mais il faut que ces fins utilitaires ne nuisent d'aucune manière au développement de la personne. C'est un peu ce qui se passe avec un enseignement composé uniquement de faits ou de vérités scientifiques.

M. *Croiset*. — L'inconvénient n'est pas de parler de faits scientifiques, cela peut être éducatif. Mais il faut éviter la surcharge, c'est une question d'application pratique plus que de théorie. Voici d'ailleurs la source de mes réserves. Je me demande si, du moment que le principe utilitaire entre, quoi qu'on fasse, dans le système d'enseignement, on peut dire aussi absolument que vous qu'il ne doit y avoir qu'un *seul* enseignement. Pourquoi ne prendrait-on pas, pour les enseigner ensemble, certains groupes de connaissances positives, tout en y ajoutant cet enseignement libéral auquel vous tenez? Ne croyez-vous pas que, suivant les esprits, des enseignements différents, l'un plus scientifique, l'autre plus littéraire, pourraient avoir des résultats meilleurs?

M. *Vial* redoute que la multiformité d'enseignement n'engendre la multiformité des méthodes et des résultats. De plus, si l'on choisit tel ou tel enseignement, c'est par utilité, non par égard pour les différences d'esprit. Ainsi on inclinera forcément à l'enseignement utilitaire.

M. *Croiset* en arrive aux questions pratiques. Vous critiquez le programme de littérature française dans la classe de rhétorique. Vous lui en substituez un autre fort intéressant. Mais ne croyez-vous pas qu'il faut à l'enfant des sortes de cadres historiques et par conséquent des faits? Les idées n'arriveront qu'ensuite. Je garderais donc le vieux programme, dans lequel je mettrais le plus de pensée, de sentiment de la vie, que je pourrais. Mais il faut, quand même, partir des faits.

M. *Vial*. — Si l'on conserve le programme actuel, le professeur sera vite tenté d'oublier la pensée.

M. *Croiset*. — Ce qu'il faut modifier, c'est moins le programme que l'esprit.

M. *Buisson*. — Vous nous avez donné un beau livre, plein d'idées et plein d'âme. C'est un appel à l'opinion, à la conscience. Mais vous, qui êtes si épris de méthode, ne trouvez-vous pas qu'il y a dans votre livre une certaine difficulté, par ce fait que trois thèses y sont traitées en même temps : il y a là en effet une thèse philosophique, une thèse sociologique et une thèse pédagogique. La dernière est la plus courte et se compose des applications pratiques. Les deux premières font beaucoup réfléchir, même quand elles indignent un peu.

La thèse sociologique est la première.

Vous y traitez de la clientèle de l'enseignement secondaire; c'est la partie la plus hardie de votre livre. L'enseignement secondaire est destiné aux classes moyennes. Vous leur attribuez un grand rôle, mais en même temps vous constatez en elles une certaine infirmité qui les rend impropres à ce rôle. Elles souffrent de deux grands défauts, suivant vous, l'anarchie et l'apathie. Vous ne vous êtes pas demandé d'où vient cette situation de notre bourgeoisie. Cela n'aurait cependant pas été indifférent pour votre livre : est-ce une maladie? est-ce une décadence? Ne serait-ce pas que les classes moyennes ont commencé à douter du droit qu'elles ont de former quelque chose de central dans la nation? Ne serait-ce pas que bien des scrupules sont nés chez les jeunes gens de ce temps?

M. *Vial* croit que M. Buisson se fait quelque illusion sur l'état des jeunes bourgeois. Les hommes des classes moyennes, restés fidèles à l'idéal social de 1789, lui semblent être ceux qui, sortis du peuple, se sont fait jour peu à peu et ont pénétré dans les classes moyennes.

M. *Buisson* se demande quelle doit être la place de l'enseignement secondaire dans l'enseignement national. Admettra-t-on deux classes d'hommes, la classe ouvrière et la classe savante, les premiers instruits rapidement et subissant un enseignement technique, les autres participant seuls aux humanités? Telle est la théorie de Destutt de Tracy. Ou bien permettra-t-on aux jeunes gens, d'où qu'ils sortent, d'aller jusqu'où leurs facultés le leur permettent?

M. *Vial* n'a pas traité ce sujet, d'ordre surtout politique et administratif, mais il accepte l'idée d'amener tous ceux qui en sont capables à un point d'instruction supérieure.

M. *Buisson* arrive à la thèse philosophique. Vous vous attaquez à l'enseignement scientifique, auquel vous reprochez d'être utilitaire. Vous lui reprochez aussi d'enseigner le déterminisme, la fatalité des lois de la nature. Vous montrez dans de très belles pages que l'éducation sans la liberté n'est plus une éducation. Mais l'éducation véritable de la liberté ne se fait pas dans le vide. Elle se fait en mettant l'individu en rapport avec le monde, c'est-à-dire avec la science, et avec les hommes, c'est-à-dire avec la morale. Mais supposer qu'on enseigne la philosophie de toutes choses sans enseigner aucune chose, c'est une absurdité. Comment avez-vous pu faire une assimilation aussi grossière de la science avec l'utilitarisme? Vous vous en prenez à Spencer et à Bain. Vous voulez réduire leur pédagogie à un plat utilitarisme, et quand ils protestent de leur souci de former l'esprit, vous leur refusez le droit de le faire et les accusez de contradiction. Vous présentez une sorte de caricature de leurs idées. Il faut prendre les gens comme ils sont et ne pas être plus royaliste que le roi.

M. *Vial* répond que M. Buisson présente à son tour une caricature de sa pensée. Je ne repousse pas l'enseignement des sciences, bien au contraire. Sans doute je ne veux pas d'un enseignement platement utilitaire des sciences. Mais je suis si peu de ceux qui croient à la banqueroute de la science que je demande que l'esprit et les méthodes scientifiques pénètrent tous les enseignements, et même ceux de l'histoire et des lettres. Quant à dénoncer les contradictions de la pédagogie de Spencer, c'est un droit que je revendique. Je ne reproche pas à Spencer d'avoir, par une heureuse inconséquence, déclaré qu'il faut « faire trouver à l'enfant le plus possible et lui faire apprendre le moins possible » ; mais je constate qu'il ne peut faire cette déclaration qu'au prix d'une infidélité au principe de l'utilité. Et je sais bien que le livre de Spencer sur l'éducation intellectuelle, morale et physique, n'est qu'un recueil d'articles hâtifs. Qu'importe, si ce livre a été pris au sérieux en France et a exercé une grande influence sur notre enseignement?

M. *H. Michel.* — Vous avez usé dans votre livre du mot de classes moyennes : c'est un mot malheureux, qui a vraisemblablement inspiré à Karl Marx l'idée de la lutte des classes.

M. *Vial* n'est pas très satisfait du mot, mais celui de bourgeoisie ou celui de classes dirigeantes convenaient encore moins bien pour désigner cette portion moyenne de la société qu'il en vue. Il abandonne le mot si on lui concède que la chose existe.

M. *H. Michel* reproche à cette conception d'un enseignement secondaire unifié d'aller contre la marche des faits. Bien des faits semblent faire prévoir que les classes moyennes s'élimineront d'elles-mêmes; le loisir devient de plus en plus rare; il est vraisemblable qu'à bref délai le type d'enseignement secondaire que vous rêvez ne conviendra plus à personne, mais qu'il périra resserré, étouffé entre un enseignement primaire plus étendu, et un enseignement supérieur à la base duquel se trouveront une année, deux années d'études secondaires. Nous allons vers un système analogue à celui de l'Amérique.

M. *Vial* répond qu'on ne lui oppose que des prophéties. Il est possible que les

faits tournent ainsi; il est possible qu'ils tournent autrement. D'ailleurs, en admettant même que les classes moyennes s'éliminent, elles ne s'élimineront que parce que le peuple tout entier y sera entré. Tout le monde, dans la société plus juste et rationnelle vers laquelle nous marchons, aura ces loisirs, cette aisance, pourra recevoir cette culture, en un mot, présentera ces caractères que j'assigne aux classes moyennes. Le type d'enseignement secondaire que je construis, bien loin de ne convenir à personne, conviendra à tous. C'est lui qui est destiné à remplacer l'enseignement primaire, dont l'existence témoigne de la barbarie où nous sommes encore. Il ne s'appellera plus enseignement secondaire, puisqu'il n'y aura plus d'enseignement primaire au-dessous de lui. Le nom ne fait rien à l'affaire.

M. *H. Michel* félicite M. Vial d'avoir mis sous les mots d'Enseignement Libéral des réalités. Vous avez bien fait de dénoncer l'équivoque qui se cache sous le mot de neutralité. Vous voulez que le professeur soit, non pas neutre, mais impartial; et vous avez bien fait voir qu'il ne peut former de libres esprits qu'en étant lui-même un esprit libre. Suivant le mot de Quinet, il faut substituer aux religions mortes la religion de la sincérité.

M. *Lintilhac* loue M. Vial d'avoir choisi un tel sujet de thèse. Il est heureux de pouvoir annoncer que la crise de l'enseignement secondaire semble terminée et que le chiffre des élèves des lycées a augmenté de plus de 2000 à la rentrée d'octobre dernier. Quant à la gratuité de l'enseignement secondaire, il a établi le devis de ce qu'elle coûterait à l'État : « ce serait la bagatelle de 25 millions ». Il reproche à M. Vial de n'être pas assez socialiste, de songer plus à former l'individu que le citoyen. Il croit que la société est douée d'un « sensorium commune ».

M. *Vial* répond que la conception de l'organisme social entraîne de redoutables conséquences. Dans un organisme il n'y a pas de place pour la liberté des organes. Chacun obéit avec une exactitude qui m'alarme. J'ai essayé de montrer dans mon travail que cette thèse de l'organisme social soulève de graves difficultés.

M. *Lintilhac.* — Vous ne me paraissez pas avoir fait une place suffisante à l'enseignement esthétique; tout à l'heure vous n'étiez pas assez aristotélicien; ici vous n'êtes pas assez platonicien.

M. *Vial* répond qu'on ne peut pas être tout à la fois.

M. Vial est déclaré digne du grade de docteur avec la mention très honorable.

M. Lafontaine a soutenu, le 21 février 1902, en Sorbonne, les deux thèses suivantes :

Thèse latine : De Gersone, puerorum et adulescentium institutore.

Thèse française : Le plaisir et la douleur chez Platon et chez Aristote.

M. Lafontaine expose sa thèse latine.

M. Buisson reproche à M. Lafontaine de n'avoir guère fait qu'un résumé de la doctrine de Gerson, à l'aide de textes juxtaposés.

M. Lafontaine. — J'ai voulu faire œuvre d'historien, extraire de gros in-folio les textes intéressant la pédagogie, sans jamais donner d'appréciations personnelles.

M. Buisson. — Je regrette que vous n'ayez pas consacré une étude plus complète à Gerson, qui le méritait assurément. D'ailleurs, même en rétrécissant ainsi votre sujet, vous auriez pu mieux dégager les idées neuves qu'a mises en lumière Gerson : celles-ci, par exemple, qu'il convient de mettre à la portée du peuple les ouvrages sacrés et profanes, de se servir de la langue vulgaire, qu'il faut aimer les petits, parce qu'ils sont les enfants de Dieu. Vous auriez pu aussi mieux faire ressortir l'originalité morale et religieuse de Gerson, son action civique, la revendication qu'il a faite des droits de la conscience, dans le gouvernement et dans l'Église.

M. Lafontaine. — Il m'a semblé que ces questions, fort intéressantes, se rapportaient plutôt à l'homme politique qu'à l'éducateur.

M. Buisson. — Sans doute. Mais ce sont elles qui nous expliquent l'ascendant moral de Gerson, sa popularité, le rôle qu'a pu jouer ce moraliste admirable, ce pédagogue d'esprit libéral, populaire même. — D'autre part, la pensée de Gerson a fini par tomber dans le mysticisme : il serait intéressant de savoir quelle a été l'influence de ce mysticisme sur sa pédagogie. Or, vous n'avez presque rien dit de ce gros problème.

M. Lafontaine. — Il me semble que j'en ai indiqué la solution; dans sa pédagogie Gerson n'est pas un mystique, mais un rationaliste; nous voyons, par ses lettres à son frère, qu'il condamnait les privations exagérées, l'ascétisme, le mysticisme. Chez Gerson, il n'y a pas une doctrine mystique, mais plutôt un état maladif, une disposition latente au mys-

ticisme, qui se développe dans les moments de crise physique ou morale, comme à Bruges, ou dans les années qui suivirent le concile de Constance. En dehors de ces crises, ce qui apparaît chez lui, c'est une très grande activité intellectuelle, religieuse, pédagogique, sans aucune trace de mysticisme.

M. Luchaire reproche au candidat sa bibliographie désordonnée et inexacte, ses références souvent imprécises, le vague ou l'à-peu-près qui règnent dans sa thèse au point de vue historique.

M. Boutroux demande au candidat un exposé rapide de sa thèse française : « Le plaisir d'après Platon et Aristote ».

M. *Lafontaine.* — C'est grâce à la bienveillante direction de M. Brochard que j'ai pu entreprendre cette étude. Mes recherches sur le *Philèbe* m'ont amené à étudier la doctrine de Platon et d'Aristote, leurs différences et leurs rapports, la question de l'unité de la pensée platonicienne, et m'ont déterminé à mettre en lumière le côté affectif de la philosophie ancienne qu'on a trop souvent négligé pour ne s'attacher qu'à la partie dialectique. Il m'est apparu que le problème du plaisir n'était pas un problème particulier, mais qu'il se rattachait à la doctrine générale de Platon et d'Aristote. Étudiant alors la *nature* du plaisir, j'ai montré que ce problème touche aux problèmes de la sensation, du mouvement, du phénomène du plaisir, — et de sa diversité psychologique : Platon et Aristote ont distingué tous les deux, quoique différemment, les plaisirs vrais des plaisirs faux, qui n'ont qu'une réalité empruntée, et sont, non des êtres, mais des illusions. — Recherchant ensuite quelle est, pour ces deux philosophes, la *valeur morale* du plaisir, j'ai fait voir que pour Platon le plaisir est quelque chose qui tend à autre chose, tandis que pour Aristote il se suffit à lui-même; que pour l'un sa valeur se mesure au Bien, pour l'autre, à l'Acte; mais qu'entre l'Idée du Bien de Platon et l'Acte d'Aristote il n'y avait pas contradiction, l'Acte étant le simple développement de l'Idée. — Enfin, sans méconnaître l'œuvre de Kant, je me suis demandé si l'on ne pourrait pas concilier entre elles la morale Kantienne par cette notion du plaisir, telle que l'ont définie Platon et Aristote.

M. *Boutroux* complimente le candidat de son exposé, et donne la parole à M. Brochard.

M. *Brochard* loue le candidat du choix du sujet et de sa méthode. Mais il y a bien des réserves à faire sur le style, d'abord ; puis sur le plan, qui est artificiel : Platon et Aristote n'ont jamais distingué la *nature* et la *moralité* du plaisir; sur les termes, qui sont souvent inexacts : qu'est-ce que le « phénomène du plaisir »? de quel droit définir la sensation et le mouvement comme des conditions générales de tout plaisir, alors que, pour Platon, elles ne sont que la cause de certains plaisirs? Enfin vous avez une connaissance insuffisante d'Aristote, ainsi que des travaux contemporains.

J'en arrive à l'examen du détail. Vous me citez : je vous remercie de l'honneur que vous me faites; mais vous me citez inexactement : je n'ai jamais dit que, pour Platon, l'amour fût un plaisir faux. — En outre, vous dites que Platon ne considérait pas le plaisir et la douleur comme opposés : c'est là l'opinion de Speusippe, non de Platon.

M. *Lafontaine.* — Je crois que pour Platon le plaisir est en effet le contraire de la douleur, mais qu'il n'est pas contradictoire avec la douleur, si je puis dire; deux contradictions ne peuvent coexister; au contraire le plaisir et la douleur se mêlent constamment. Il y aurait opposition, mais physiquement parlant, il n'y aurait pas contradiction; le plaisir et la douleur trouvent en effet leur explication dans une même chose, le mouvement.

M. *Brochard.* — Vous nous avez dit que Platon distingue entre les plaisirs purs et les plaisirs mélangés. Les plaisirs purs sont ceux qui n'ont pas pour condition une douleur antérieure. Ceci est important, chez un philosophe qui considère d'ordinaire le plaisir comme un mal. Ce qui l'est plus encore, c'est que Platon, dans le *Philèbe*, en vient à considérer le plaisir comme un des cinq éléments qui entrent dans la composition du bien. Or, sur ce dernier point, vous ne nous dites presque rien.

M. Lafontaine croit avoir indiqué suffisamment son opinion.

M. Brochard lui montre qu'il ne l'a nulle part appuyée par une argumentation suivie.

M. Brochard en arrive à Aristote, à propos duquel il aurait bien des critiques à formuler. D'abord, avez-vous rencontré quelque part chez Aristote l'expression κίνησις τῆς ψυχῆς pour désigner soit le plaisir, soit la sensation? Je mets à part un texte de la *Rhétorique*, où Aristote rapporte tout simplement une définition usuelle, sans y attacher de valeur philosophique.

M. *Lafontaine* déclare qu'on ne la trouve pas ailleurs.

M. *Brochard.* — Cependant vous dites à maintes reprises que, pour Aristote, le plaisir est un mouvement modéré, mesuré. Ce qui ne vous empêche pas d'ailleurs d'établir, en suivant de très près le texte d'Aristote, dans votre chapitre sur le plaisir et la perfection, que le plaisir n'est pas un mouvement. Enfin, dans les dernières pages de votre thèse, vous recommencez à nous dire avec le plus grand calme que le plaisir est un mouvement.

M. *Lafontaine* croit que la solution de ces apparentes contradictions se trouve dans le début de sa thèse, où il établit qu'Aristote, sans avoir considéré le plaisir comme un mouvement, est cependant parti de la théorie usuelle du plaisir, laquelle le considère comme un mouvement. De plus, quand il applique à Aristote l'idée que le plaisir est un mouvement, il entend par là un mouvement qui revient sur lui-même, et qui est ainsi en quelque manière un repos. C'est ainsi qu'il interprète l'*acte* d'Aristote.

M. *Brochard* ne comprend pas, ou plutôt croit que le candidat s'est complètement mépris sur la signification de l'*acte* chez Aristote. Quand Aristote parle de l'acte, il dit qu'il est immobile, ἀκινητόν. La vérité est qu'Aristote a très énergiquement combattu l'idée que le plaisir est un mouvement. Sa théorie s'oppose à celle de Platon sur tous les points. Vous cherchez en vain à les concilier.

Il y a dans votre thèse une autre lacune, non moins grave. Vous n'avez pas parlé de la théorie si curieuse d'Aristote sur la spécificité des plaisirs. C'était pourtant le cœur de votre sujet. Et Aristote donne de nombreuses raisons pour établir cette théorie qu'il y a autant de plaisirs distincts que d'actes distincts et qu'il y a une hiérarchie des plaisirs correspondant à la hiérarchie des actes.

J'aurais bien d'autres choses à vous dire. Vous connaissez assez bien Platon, mais vous avez lu Aristote trop vite. Ce n'est pas un auteur à parcourir.

M. *Boutroux* loue le candidat d'avoir choisi un sujet bien défini, et de l'avoir en général traité d'une manière intéressante. Les critiques qu'il voulait faire viennent d'être faites par M. Brochard. Il doit pourtant en reprendre quelques-unes.

Il insiste d'abord sur l'incorrection vraiment trop grande du français de M. Lafontaine, et aussi sur la manière fantaisiste dont le grec est accentué. Il revient ensuite sur ce qu'a dit M. Brochard de l'érudition. Les thèses de philosophie ancienne ne sauraient la dédaigner. Votre ignorance de la critique récente fait de votre thèse un travail d'écolier, non un ouvrage scientifique. Un exemple : vous nous citez un passage de Spinoza que vous avez pris tout simplement dans les extraits de M. Charles à l'usage des classes. Vous auriez pu vous reporter au texte latin. Vous auriez évité ainsi les contresens de la traduction Saisset. Ceci me laisse des inquiétudes sur la façon dont vos textes ont été recueillis.

Ce que vous dites de l'histoire de la philosophie moderne est inexact. Vous prétendez que Descartes définit le plaisir *sensus alicujus perfectionis.* Je n'ai trouvé cela nulle part. Vous nous dites encore qu'il ramène tout au mécanisme, que chez Spinoza Dieu est l'univers et l'univers est Dieu, que la philosophie de Leibniz ne fait aucune place à la finalité. C'est extraordinaire.

Sur Aristote, je ferais les mêmes critiques que M. Brochard. Dans la discussion de tout à l'heure, vous avez jeté par-dessus bord votre texte de la *Rhétorique.* Il s'agit en effet ici d'une définition à laquelle Aristote ne paraît pas attacher grande valeur. Il nous avertit lui-même qu'elle n'est que d'une exactitude toute relative. Mais c'est sur cette définition que repose toute votre thèse. C'est un choix singulier.

Sur le sens du mot ἐνέργεια vous faites un contresens perpétuel. Vous nous dites que la notion du mouvement n'est pas différente de celle de l'être, c'est exactement le contraire qui est vrai. Vous nous dites enfin que le plaisir est un moyen pour Platon et une fin pour Aristote; mais ce n'est exact ni pour Aristote ni pour Platon.

M. *Lévy-Bruhl* demandera seulement quelques explications sur les points où M. Lafontaine fait des rapprochements entre les philosophes anciens et les philosophes modernes. Ces rapprochements sont malheureux. Vous dites, par exemple, page 205, que Platon, comme Herbert Spencer, reconnaît que tout, dans le monde, gravite vers le mieux, vers l'harmonie, vers l'idéal : comment avez-vous vu cela chez Spencer? Vous dites aussi, page 15, que Descartes, le « chef de la philosophie moderne », a défini l'âme par la pensée, et qu'il a ainsi orienté cette philosophie dans le sens de l'intellectualisme. Mais vous n'ignorez pas que Descartes définit la pensée une chose qui sent, imagine et veut; cette définition n'exclut nullement la partie non intellectuelle de l'âme.

M. *Lafontaine* croit que les paroles de Descartes prêtaient au moins à une interprétation intellectualiste; il lui semble

que Pascal a fait plus de place au cœur, au sentiment.

M. *Lévy-Bruhl* lui rappelle que le cœur, chez Pascal, a la connaissance des axiomes géométriques, c'est l'intuition.

Il signale encore une citation inexacte de Kant, et des rapprochements bizarres entre Kant et Platon. Il termine par une remarque plus importante. M. Lafontaine dit quelque part qu'il y a, chez Platon et Aristote, comme une divination de l'idée moderne de l'infini. Mais sur ce point, la division est absolue entre les anciens et les modernes. Jamais les anciens n'ont mis l'infini au-dessus du fini. M. Lafontaine ne peut-il fournir de texte à l'appui d'une opinion si nouvelle?

M. Lafontaine est déclaré digne du grade de docteur.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE MAI 1902)

LIVRES NOUVEAUX

Psychologie de la croyance, par C. Bos, docteur en philosophie de l'Université de Berne, 1 vol. in-18 de 176 p., Paris, Alcan, 1902. — Le livre s'ouvre par une introduction où l'auteur expose avec une érudition aussi savante que sûre, l'évolution historique du problème de la croyance depuis l'antiquité jusqu'à nos jours; puis dans une première partie il étudie la composition de la croyance. Cinq chapitres sont consacrés à l'analyse des rapports de la croyance avec la sensation, avec l'imagination, avec le sentiment et la tendance, avec les habitudes, avec la volonté; la conclusion de cette analyse souvent pénétrante où l'auteur suit le développement de la croyance dans la croissante complexité de ses formes de plus en plus hautes, c'est que la croyance n'est au fond que l'affirmation et que la représentation dans la conscience des différents degrés de l'activité, depuis l'instinct obscur jusqu'à la volonté réfléchie, depuis le vouloir vivre qu'exprime la pure sensation jusqu'à la liberté qu'affirme la raison qui se possède. Toute la seconde partie du livre sur la nature de l'acte de la croyance est le développement de cette idée. L'auteur y montre comment toutes nos croyances ont pour condition des tendances fondamentales et comment réciproquement elles s'objectivent toutes dans l'action, comment en somme l'acte et la croyance sont inséparablement unis; il établit ensuite ce qu'il appelle le primat de la croyance sur l'intelligence, c'est-à-dire de l'action ou de la volonté sur l'intelligence; toutefois il fait de l'intelligence, de la réflexion, la condition même du progrès de la croyance. Le livre se termine par deux chapitres consacrés, l'un à l'étude des croyances abstraites et transcendantes, de la croyance religieuse en particulier, où il découvre encore une forme supérieure de l'activité humaine, une forme où l'on retrouve tous les éléments constitutifs, tous les facteurs fondamentaux de la croyance, le sentiment, la volonté, l'intelligence, l'autre à la portée sociale de la croyance.

La conclusion du livre est à retenir, elle en précise le sens en montrant que cette apologie de la croyance, loin d'aboutir, comme on pourrait le supposer, à un appel au mystère de la transcendance, c'est-à-dire à un renoncement à la raison, est au contraire un acte de foi en la raison, si par raison on n'entend pas simplement la réflexion, le retour de l'esprit sur lui-même, mais l'activité spirituelle dans son vivant progrès, dans son infinie production.

« Il nous faut renoncer, écrit ici l'auteur, à l'illusion de trouver tout fait et hors de nous l'Absolu, mais si la vérité n'existe qu'autant qu'on la recherche, cela fonde notre grandeur.

» Le point de vue nouveau de la philosophie moderne, par rapport à l'antique, est donc bien mis en relief par l'étude de la croyance.

» On posait autrefois l'Absolu existant à part de l'homme, en soi; on s'y élevait par la seule intelligence, au moyen de la dialectique ou par l'extase. Cet Absolu trônait à jamais immuable au-dessus de nous, sans rapport avec nous, χωριστὸν.

» A cette philosophie de l'immobilité qui trouvait son terme dans l'Un-figé de Parménide, nous avons substitué une philosophie d'action et de mouvement. L'Absolu se fait par nous, nous y participons. Notre croyance fonde donc notre mora-

lité, puisque par elle nous adhérons au monde, nous y collaborons et contribuons à son progrès.

« Que signifie donc enfin la croyance, sinon l'infinie perfectibilité de l'homme? Elle exprime sa faculté progressive, par elle il s'assimile du non réalisé et le fait passer à l'être. La croyance provient de ce que l'homme ne remplit pas tout l'univers et de ce qu'il ne pourra jamais en résoudre totalement l'énigme. »

Tel est ce livre qui mérite d'être lu. Il fait honneur à la femme qui l'a pensé.

La Philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine, par Xavier Léon, ancien élève de la Faculté des lettres de Paris, directeur de la *Revue de métaphysique et de morale*. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une préface de M. Émile Boutroux, de l'Institut, xvii-524 p., in-8°; Paris, Alcan, 1902. — Nous n'avons pas à présenter aux lecteurs de cette *Revue* celui qui, depuis dix ans bientôt, travaille avec eux et pour eux; il s'est peint tout entier dans sa courte *Introduction*, avec son ardeur profonde pour la philosophie, avec aussi ce sentiment particulier que lui et les jeunes hommes de sa génération y ont ajouté et qui déjà suffirait à leur faire une originalité : le sentiment d'admiration et de reconnaissance pour leurs maîtres, le désir d'assurer par leur activité propre l'efficacité de l'enseignement qu'ils avaient reçu d'hommes tels que M. Boutroux et M. Darlu. Quant à l'ouvrage, notre numéro de Janvier dernier en a publié la conclusion, et ces pages solides et profondes ont permis d'en apprécier la nouveauté et la portée : Fichte n'y est plus étudié comme un anneau de la chaîne qui relie Kant à Schelling et à Hegel; il devient « une fin en soi »; le *retour à Fichte* satisfait à la fois aux exigences de la pensée contemporaine et aux conditions du progrès moral. L'accent de conviction personnelle avec lequel ces thèses sont soutenues n'enlève rien à l'impartialité et à la minutie de l'investigation historique qui se poursuit dans le cours de l'ouvrage. M. Léon s'est proposé non de reconstruire un système, mais de suivre pas à pas des analyses, respectant l'originalité du vocabulaire et la complexité de la pensée, dépouillant seulement la dialectique de l'esprit inutilement rébarbatif qui a découragé plus d'un lecteur et a entraîné tant de malentendus sur la véritable pensée de Fichte. Une difficulté subsiste pourtant, celle de l'ordre chronologique : ainsi, pour l'exposition des trois principes, qui a été refaite tant de fois, M. Léon a cru pouvoir se servir des différentes rédactions, comme des expressions diverses d'une même conception fondamentale; ses premiers chapitres s'écartent de l'exposé traditionnel, qui est toujours emprunté à la *Doctrine de la science* de 1795. Cette difficulté d'ailleurs est liée aux problèmes d'interprétation que soulève la philosophie de Fichte : quel est le rapport de la philosophie de Fichte avec les systèmes antérieurs et en particulier avec le kantisme? Y a-t-il eu évolution dans la pensée de Fichte et y a-t-il incompatibilité entre la première et la seconde forme de sa philosophie? Sur ces deux points capitaux, M. Léon a défendu la position que Fichte aurait prise lui-même : Fichte est l'interprète authentique de Kant, sa doctrine est une et continue, et il l'a fait à l'aide de textes et d'analyses, par une méthode positive qui ne laisse pas de faire une grande impression sur l'esprit. Pourtant dans le rapport magistral qu'il a fait sur le mémoire de M. Léon à l'*Académie des sciences morales et politiques* et qui est reproduit comme préface à la *Philosophie de Fichte*, M. Boutroux résiste à la démonstration de M. Léon, et fait ses réserves sur ces deux thèses. Il y aura donc lieu de revenir sur ces problèmes, si complexes et si intéressants; mais dès maintenant il est établi que la portée de l'œuvre de Fichte a été jusqu'ici singulièrement méconnue; en rétablissant le sens de la doctrine et sa valeur d'actualité, M. Léon a rendu l'un des services les plus signalés et les plus opportuns à la cause de la philosophie de l'esprit.

Descartes, par P. Landormy, ancien élève de l'école normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Bar-le-Duc, 1 vol. in-18 de 143 p.; Paris, Delaplane (collection des *Philosophes*). — Dans cette collection, qui se recommande à nous déjà par plusieurs ouvrages estimables, le soin de traiter de Descartes revenait naturellement à M. P. Landormy, qui s'est fait une spécialité de la philosophie cartésienne. Cependant, malgré les qualités incontestables d'exactitude et de conscience qu'il présente, l'ouvrage de M. P. Landormy n'est pas sans nous avoir causé quelque déception. Une biographie un peu sèche encadre des analyses d'ouvrages qui ne dégagent jamais aux yeux du lecteur, d'une manière intuitive et générale, ni l'importance historique ni la signification philosophique de la doctrine cartésienne. Nous ne trouvons pas assez précises les observations présentées sur les rapports de la méthode cartésienne à la méthode de Galilée. Nous ne pensons pas que le caractère essentielle-

ment dualiste de la philosophie de Descartes ait été suffisamment mis en lumière, ni que M. Landormy donne une idée exacte des préoccupations mathématiques, scientifiques, parfois presque médicales ou industrielles auxquelles Descartes cède dans la partie morale de son œuvre, lorsqu'il conclut par le résumé du vague stoïcisme qui est contenu dans les lettres à la princesse Élisabeth.

La pensée antique, de Moïse à Marc-Aurèle, par J. Fabre, 1 vol. in-8 de IV-367 p.; Paris, Alcan, 1902. — Ce livre, le premier d'une série, est l'œuvre d'un homme de bonne foi et de bonne volonté qui met au service des plus nobles causes la générosité de son cœur. L'auteur « s'adresse aux personnes qui ne font pas métier de philosophie »; « il donne le pas au concret sur l'abstrait et au moral sur le spéculatif ». Il ne faut donc pas y chercher ce que l'auteur n'a pas voulu y mettre, de la science, ni lui faire un reproche d'avoir, comme il le déclare lui-même, beaucoup simplifié.

Il faut lui savoir gré du grand effort qu'il a fait pour être clair et pour populariser tant d'idées et de si complexes.

D'avoir, en moins de 400 pages, résumé même à gros traits toute la pensée dans le monde oriental — les anciennes doctrines de l'Orient, les doctrines des Egyptiens, des Hébreux, des Chananéens, des Chaldéens, des Perses, des Indiens, des Chinois — toute la pensée dans le monde grec — l'école ionique et Empédocle, l'école pythagoricienne, l'école atomistique et Anaxagore, l'école éléatique, les sophistes, Socrate, les cyniques, Platon, Aristote, l'académie et le lycée, l'épicuréisme et le stoïcisme, le probabilisme et le scepticisme — toute la pensée dans le monde romain — Cicéron, Lucrèce, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, le stoïcisme romain, l'éclectisme religieux du monde romain, l'agonie du paganisme, la sagesse germaine et la sagesse celtique — cela est un véritable tour de force qui tient du prodige. L'étude qu'il implique pour un auteur « qui a mis toute sa conscience à traduire fidèlement les doctrines qu'il résumait », supposerait le travail de plusieurs vies et l'on est forcé d'admirer la belle audace de l'homme qui, ayant tenté d'accomplir à lui tout seul cette tâche immense, en annonce une plus vaste encore puisqu'il nous promet quatre nouveaux volumes sur *La Pensée chrétienne* (des évangiles à l'Imitation de Jésus-Christ); *La pensée moderne* (de Luther à Leibniz); *Les Pères de la Révolution* (de Bayle à Condorcet); *La Pensée nouvelle* (de Kant à Tolstoï).

La vie, l'âme et la maladie, par le Dr Manuel Leven, 1 vol. in-8°; 382 p., Paris, Doin, 1902. — Le présent ouvrage est le résumé des observations et des études originales qui ont été poursuivies par un savant médecin pendant une carrière de quarante ans; c'est ce qui en fait le caractère à la fois synthétique et positif. M. Leven suit l'évolution de l'homme, pendant les neuf mois de gestation où se prépare la « graine » humaine, et pendant les vingt-cinq ans de culture et d'éducation nécessaires à l'épanouissement de l'être complet. Cette évolution se fait pour lui sous l'influence de deux forces : l'une, force inconsciente et obscure qui s'appelle la vie, l'autre force consciente et d'ordre moral qui s'appelle l'âme; mais ces deux forces ne peuvent pas et ne doivent pas être séparées de l'organisme auquel elles s'appliquent; il y a hiérarchie entre toutes les fonctions qui constituent l'homme, mais nulle part solution de continuité. Sans insister autant que notre curiosité philosophique l'eût souhaité sur la nature intime de ces deux forces et sur le fondement de leur diversité, M. Leven a été conduit par ses conceptions d'ensemble à des vues pénétrantes et originales, par exemple sur la relation du monde végétal et du progrès humain : « La plante, nécessaire à la vie, ne l'est pas moins à l'âme humaine qui en a aussi besoin; la vue de la plante la réconforte, l'observation de la structure de la plante, de la régularité de disposition de ses branches, l'observation du coloris de son feuillage, de l'harmonie de ses couleurs ont initié l'âme humaine au sentiment de l'ordre, de la symétrie, au sentiment du coloris, au sentiment du beau. La plante a été le premier maître de l'homme, elle s'est fait aimer de lui, elle a attaché l'homme à la nature. » Et surtout M. Leven a su de ces vues théoriques dégager une foule de conseils pratiques qui, à quelque point qu'ils touchent, — depuis le problème de la procréation, et les rapports entre le système nerveux et les fonctions digestives jusqu'à la solution scientifique de la question de la dépopulation et la nécessité de subordonner dans l'éducation l'instruction purement scientifique à la gymnastique et à la moralisation, — sont inspirés de l'esprit le plus positif et le plus élevé, et qui font de cet ouvrage l'un de ceux dont il est utile de recommander la méditation au grand public. Inviter l'homme à se comprendre dans la totalité de ses fonctions, c'est l'amener à vouloir — et à savoir — maintenir son équilibre normal, à assurer l'équilibre de la société et en un sens de l'univers lui-même.

La poétique de Schiller, par Victor Basch. 1 vol. in-8°, de xviii-293 p.; Alcan, 1902. — On sait, par son gros volume sur l'*Esthétique de Kant*, que M. Basch est un travailleur qui peut aller jusqu'à l'extrême limite de l'érudition philologique ou historique, sans faire tort à l'intelligence et à la pénétration philosophique. Le présent ouvrage a les mêmes qualités et une égale valeur. Il étudie la poétique de Schiller, telle que l'exposent le traité sur la poésie naïve et sentimentale et aussi la correspondance avec Körner, Gœthe et Humboldt. M. Basch ne fait intervenir l'esthétique générale de Schiller qu'en tant qu'elle peut servir à la connaissance et à l'explication de sa poétique. L'importance particulière de ce traité vient de ce qu'il est le dernier écrit théorique de Schiller : « Mon traité, écrit-il à Körner, est en quelque sorte un pont qui me ramène à la production poétique ». En même temps Schiller y pose un problème limité concret; il y définit sa propre poésie, l'oppose à celle de Gœthe et des Grecs; il y prépare la conception de la poésie classique et romantique que Schlegel développera et qui jouera un si grand rôle.

Nous ne pouvons songer à résumer ce travail, riche de faits et d'idées, attaché de très près aux textes qu'il éclaircit et commente. Bornons-nous à indiquer au lecteur la marche générale de l'ouvrage. M. Basch trouve les origines de la poétique de Schiller dans la philosophie kantienne, puis dans Winckelmann, dans Herder et dans Gœthe. Il montre que la méthode de Schiller est *aprioristique*, qu'elle part du concept de ce que doit être la poésie et en déduit les formes particulières de la poésie; il étudie ces formes dans le détail avec l'attention la plus minutieuse. Enfin il critique la théorie de Schiller, d'un point de vue immanent d'abord, c'est-à-dire du point de la cohérence logique — et enfin du dehors, du point de vue des faits et de ses propres idées esthétiques. Tout cela est à lire, à étudier. Si la critique est peut-être un peu longue et, quoi qu'en dise M. Basch (p. 17), si elle n'est point liée bien nécessairement à la critique historique ou à l'exposition historique, la valeur de cette dernière est considérable. Signalons par exemple à quel point la connaissance de l'esthétique générale de Schiller apparaît dans les six pages si pénétrantes consacrées aux lettres sur l'éducation esthétique (p. 55 et suiv.) combien judicieux est le rapprochement de la doctrine de Schiller et de l'esthétique romantique (p. 274 et suiv.); combien exacte aussi la brève comparaison avec Hegel (p. 287). L'ouvrage est utile, beaucoup mieux informé et plus pénétrant que ne le sont les rares travaux français sur l'esthétique de Schiller. Les Allemands eux-mêmes, qui ont pourtant produit de bien remarquables études sur ce sujet, le liront avec profit.

Geschichtsphilosophie, par Theodor Lindner, 1 vol. in-8° de vi-206 p.; Stuttgart, 1901. — L'auteur bien connu de l'*Histoire du peuple allemand* et de l'*Histoire d'Allemagne sous les Habsbourg*, donne ici un curieux essai de philosophie de l'histoire : la persistance, le changement, les idées, leur origine et leur mouvement, la masse, les individus, les grands hommes. Peuples et nations, les grands groupes de peuples, les moyens d'existence, les lois et les causes du développement historique, tels sont les principaux concepts qu'il analyse à la lumière de nombreux exemples. Livre intéressant où le problématique se mêle au précis.

Platon, by David G. Ritchie M. A. H. D. Professor of Logic and Metaphysics in the University of St-Andrews Lat. Fellow and Tutor of desus College, Oxford, 1 vol. in-18 de xii-225 p.; Edimbourg, Clark, 1902. — Nous répétons ce que nous disions ici même il y a deux ans à propos du *Platon* de M. Renault : Nous nous réjouissons de constater que nos élèves et étudiants en philosophie peuvent enfin aborder la philosophie platonicienne, sans être égarés ni par la mystique néo-platonicienne, ni par l'enthousiasme compromettant du spiritualisme éclectique et cousinien. N'est-il pas juste de reconnaître qu'un siècle de critique allemand, malgré les extravagances de l'hypercritique, a puissamment contribué à la possibilité de connaître enfin le vrai platonisme? M. Ritchie connaît tous les travaux de la critique moderne et comprend Platon. On ne saurait trop recommander la lecture de son manuel à quiconque veut connaître l'opinion du sens commun éclairé sur toutes les questions (chronologie, interprétation, etc.) que soulève actuellement la lecture des dialogues platoniciens.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Revue philosophique. — M. Bergson a développé une courte communication qu'il avait faite au *Congrès de psychologie* sur l'*Effort intellectuel*. La portée de l'article apparaît dans la conclusion : « Qu'il nous suffise de dire qu'entre l'impulsion et l'attraction, entre la « cause efficiente »

et la « cause finale », il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette activité, qui est la causalité réelle, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'un état d'implication réciproque des parties à un état de juxtaposition de ces parties les unes aux autres, enfin du schéma à l'image. Or, l'effort intellectuel, tel que nous l'avons défini, n'est pas autre chose. En ce sens, il nous présenterait la relation causale à l'état pur. » L'originalité de la conclusion est rehaussée par l'originalité de la méthode : M. Bergson ne s'est pas proposé de démontrer cette conception de la causalité, il écarte même de son étude la préoccupation de cette conception; il s'efforce de la faire surgir des faits, par la seule vertu de l'analyse fidèle et patiente, sans interposer d'interprétation et de traduction; il s'agit pour lui de fonder une théorie, sans faire de la théorie. A ce point de vue, et pour comprendre la doctrine générale de M. Bergson, rien de plus remarquable que l'article dont nous parlons : les descriptions et les analyses sont d'une finesse et d'une ingéniosité qui rallieront l'unanimité des lecteurs; seront-ils également convaincus qu'ils ne sont pas en présence d'une *théorie*, que M. Bergson se borne à la pure et simple constatation des faits en suivant le mouvement des représentations dans une seule direction, dans celle qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image? La facilité même que fournit cette conception pour rapprocher le travail intellectuel des habitudes mnémotechniques ou purement organiques comme celle de la danse, ne doit-il pas mettre en garde le philosophe soucieux de maintenir les distances? Est-ce que l'effort de l'intelligence, en tant qu'il est spécifiquement spirituel, ne consisterait pas à aller des images juxtaposées à la synthèse intelligible? Est-ce que le psychologue, en d'autres termes, n'aurait pas à distinguer d'une part le schéma qui, comparé avec les images contenu à contenu, suivant le postulat empiriste, apparaît nécessairement comme abstrait et vide, et d'autre part la synthèse qui sans rien sacrifier de la richesse des images, leur ajoute ce que les images ne comportaient pas et ce qui est le tout de la raison, l'idée de l'ordre? et n'arriverait-il pas ainsi à reconnaître, au-dessus de tout mécanisme d'ordre biologique, la fonction propre de l'intelligence qui serait d'établir un ordre de relations?

M. Harald Höffding, l'illustre philosophe danois, a publié une importante étude sur la *Base psychologique des jugements logiques*. Il a essayé de dégager la psychologie du jugement des conceptions, étrangères à cette psychologie même, qu'y introduisent la grammaire, la logique pure et même les considérations critiques ou métaphysiques qui se joignent à la théorie de la connaissance. Pour le psychologue, le jugement, c'est-à-dire l'établissement d'une combinaison consciente et déterminée entre les éléments de la conscience, n'est pas un acte absolument nouveau et absolument imprévisible qui vient s'ajouter comme une forme à une matière faite d'éléments isolés : « Dans la vie consciente nous ne trouvons rien qui ne soit déjà d'une certaine façon composé ou synthétisé ». La caractéristique du jugement c'est d'intervenir pour refaire, sous la catégorie d'identité logique, l'unité primitive de la conscience qui était l'effet d'une fusion spontanée et qui avait été compromise par le procédé intellectuel de discernement. L'interprétation psychologique du jugement consiste à se libérer des formes d'expression ou des relations logiques, pour suivre le mouvement réel de la pensée, depuis le *terminus a quo* qui est le sujet psychologique jusqu'au *terminus ad quem* qui est le prédicat psychologique. *Paul a acheté ce tableau* (*ou ce livre*) est de ce point de vue l'inverse, et non l'équivalent de : *Ce tableau a été acheté par Paul* (*ou par Pierre*). Ces quelques formules d'ailleurs ne donnent qu'une idée trop sommaire d'un travail qui joint, à une grande richesse d'information, le sens, à la fois le plus aigu et le plus clair de la réalité psychologique. M. Harald Höffding, que son admirable *Psychologie*, traduite par M. Poitevin avait rendu populaire dans le public français, a désormais droit de cité parmi nos philosophes nationaux.

M. Fouillée, dans un article dont il serait superflu de dire le puissant intérêt, étudie les *Jugements de Nietszche sur Guyau, d'après des documents inédits*. Les *documents inédits*, ce sont en particulier des notes écrites en marge de la *Morale sans obligation ni sanction*. Nietszche se retrouve dans le principe qui inspire l'œuvre de Guyau, dans l'exaltation de la vie; mais il l'interprète dans le sens du développement de la force chez l'individu, en opposition avec la force des autres individus, tandis que pour Guyau la vie est « non seulement nutrition, conquête de l'univers extérieur, mais reproduction,

fonction centrifuge, orientée vers autrui, toute prête à devenir amour. » Nietszche a eu très vivement conscience de ce contraste : M. Fouillée, répondant à Nietszche, montre à quel point l'inspiration de Guyau est plus riche psychologiquement et biologiquement même plus vraie que les conceptions à la fois utopiques et étroites du penseur allemand ; mais cette discussion même le conduit, et son lecteur avec lui, à remarquer l'ambiguïté de cette notion fondamentale de vie. « Ni Guyau d'ailleurs, ni Nietszche, n'ont assez approfondi, selon nous, l'idée même de vitalité ou de vie sur laquelle tous les deux ont fondé leur doctrine des mœurs. » La confrontation des deux systèmes parallèles devient ainsi une remarquable leçon de méthode, des plus opportunes à l'heure où les notions biologiques sont accueillies avec tant d'empressement, et pour être tournées dans les sens les plus différents.

C'est aussi une leçon de méthode que nous donne M. Brochard dans son article magistral sur ou plutôt contre la *morale éclectique*. S'il n'y a plus guère de philosophe qui se réclame aujourd'hui de la doctrine ou même de l'enseignement éclectique, il est vrai que la pauvreté et l'équivoque perpétuelle de la langue philosophique trahissent trop souvent dans l'étude du problème moral la survivance de l'influence éclectique. Ç'a été en effet le singulier résultat de l'éclectisme que de vider en quelque sorte la vie morale de tout son contenu : après avoir écarté systématiquement par une interprétation étroite et inconsciemment inexacte, toute doctrine qui se fondait sur le sentiment, sur l'intérêt, qui prononçait même le mot de bonheur, il ne retient que les notions abstraites de devoir et de bien, et encore il n'ose même pas en aborder l'analyse ni en déterminer la relation ; en fin de compte, pour justifier l'autorité de la loi morale, il en appelle de la raison qui le fuit à une foi d'ordre théologique. Cet examen qui désarticule, qui « démonte » l'éclectisme à l'aide d'une logique lumineuse, conduit donc à confirmer l'article retentissant que M. Brochard avait publié sur la morale de Kant : il faut libérer la spéculation morale des éléments extra-rationnels que le christianisme y a introduits, revenir aux conceptions scientifiques, purement laïques, des Aristote et des Spinoza.

THÈSES DE DOCTORAT

M. Lapie, ancien élève de la Faculté des lettres de Paris, maître de Conférences, professeur agrégé de philosophie à l'Université de Rennes, a soutenu, en Sorbonne, les thèses suivantes, le 25 avril 1902 :

I. Thèse latine : *De justitia apud Aristotelem.*

II. Thèse française : *la Logique de la Volonté.*

I

M. Lapie résume sa thèse latine :

S'il est vrai de dire que chez les sophistes, chez Socrate et chez Platon, la théorie de la justice occupe une place importante, c'est avec Aristote seulement que l'étude des diverses constitutions réelles en suggère une définition scientifique. Et cependant peu de traités spéciaux ont été consacrés à la théorie aristotélicienne. Certes, les ouvrages d'histoire de la philosophie ou d'histoire du droit l'exposent en passant. Mais pour trouver une œuvre où le sujet ait été expressément traité, il faut remonter jusqu'à la dissertation de Fechner, parue en 1855. Ainsi, à cause de l'importance de la question, d'une part, et de la rareté des travaux dont elle fut l'objet, d'autre part, M. Lapie a cru que la justice dans Aristote pouvait fournir la matière d'une thèse latine.

M. Lapie déclare s'être écarté des interprétations communément admises sur les trois points suivants :

1° La théorie du droit naturel, chez Aristote, ne saurait être assimilée à une théorie du droit divin, pas plus qu'à une justification du droit du plus fort. Aux yeux d'Aristote, il existe un droit naturel qui a sa valeur indépendante de toute prescription religieuse. Il ne faudrait pas davantage chercher dans cette théorie un appel à « l'état de nature », au sens où nous l'entendrions aujourd'hui. Aristote a examiné les diverses constitutions des cités grecques et des peuples barbares, et, effaçant les différences, il a abouti à l'idée générale d'un δίκαιον κοίνον. Les déterminations du droit naturel sont donc simplement extraites de l'expérience. Seulement n'oublions pas que l'expérience contient déjà du rationnel.

2° Aristote distingue deux sortes de justices ; la justice distributive, et la justice corrective. La justice distributive signifie que les hommes doivent avoir une part de bonheur proportionné à leur mérite. Mais ce principe ne nous indique nullement si les mérites des individus sont égaux ou inégaux, et si par suite il y a lieu de répartir également ou inégalement les récompenses. On peut dire que le principe de la justice est purement formel, en prenant ce dernier terme dans un sens tout moderne. Comment donc mesurera-t-on, afin d'appliquer la formule,

le mérite des hommes? Au dernier rang figureront ceux qui sont le plus près des animaux, et pour ceux-là la justice sera d'être esclaves; au-dessus, viendront les hommes libres, entre lesquels il conviendra d'établir aussi des distinctions : c'est ainsi que la richesse, condition de la vertu complète, fournira une mesure de la valeur des citoyens : car tout ce qui crée une supériorité doit être mis en ligne de compte.

3° En ce qui concerne la théorie des récompenses et des peines, la récompense consiste simplement à maintenir ou à promouvoir l'individu. L'esclave qui a toutes les qualités morales d'un homme libre, doit être affranchi. De même, doivent accéder aux magistratures supérieures celui-là ou ceux-là qui en sont dignes, et c'est le nombre des gens vertueux dans une cité qui décidera de la forme de sa constitution. Inversement, la peine constate une déchéance morale. On a cru — e notamment Zeller — que la justice pénale se confondait pour Aristote, avec la justice corrective, qui répond à ce que nous appellerions aujourd'hui le droit aux dommages-intérêts. Malgré l'interprétation d'Hildenbrand, M. Lapie croit pouvoir admettre que la justice pénale rentre dans la justice distributive. La peine serait en quelque sorte une dette négative, tout à fait analogue à la récompense, et dérivant du même principe. La pénalité n'est ni une utilité sociale, ni un remède individuel, ni une expiation : elle exprime la proportionnalité entre des plaisirs concédés et le mérite individuel.

Telles sont les conclusions principales que M. Lapie a été amené à adopter.

M. *Brochard* est heureux de retrouver en M. Lapie toutes les qualités qu'avaient déjà reconnues en lui ses maîtres, lorsque M. Lapie était élève de la Sorbonne. Sa thèse est fort intéressante; plusieurs points même ont été élucidés d'une manière tout à fait originale, notamment en ce qui concerne le δίκαιον διορθωτικὸν. M. Brochard approuve aussi l'interprétation de la pénalité et du droit naturel. Mais il a des réserves à faire. Il aurait fallu discuter l'authenticité du cinquième livre de l'Ethique à Nicomaque. Or M. Lapie ne l'a fait qu'accidentellement.

M. *Lapie*. — A la fin de mon introduction, j'ai examiné les arguments de Grant. Je ne crois pas que l'on puisse attribuer ce livre à Eudème. Toute la théorie religieuse en est en effet absente. Il est vrai que les citations ne sont pas toujours faites d'une manière conforme aux habitudes d'Aristote. Je conclurais volontiers à une fusion des deux manuscrits. Il y a parfois des développements qui se répètent sous des formes très voisines.

M. *Brochard*. — Mais où voyez-vous de ces doubles expositions?

M. *Lapie*. — A propos du δίκαιον διορθωτικὸν, deux exemples presque semblables sont cités l'un après l'autre, ce qui ne s'accorde guère avec les procédés ordinaires d'Aristote.

M. *Brochard*. — C'est là une méthode bien hasardeuse. Pour ma part, je suis convaincu de l'authenticité de ce cinquième livre.

Passons à un autre point : vous avez parlé de Socrate et des sophistes. N'aurait-il pas été nécessaire de vous étendre sur Platon? Sa théorie de la justice est très belle et s'appuie, elle aussi, quoiqu'on taxe généralement Platon de « constructeur », d'idéaliste, sur des faits bien observés. Il n'aurait donc pas fallu la négliger.

M. *Lapie*. — Je me suis contenté d'y faire allusion. La théorie d'Aristote est tellement différente de celle de son maître, que j'aurais craint, sans cela, de délaisser mon sujet.

M. *Brochard*. — L'expression *insita in nostra mente*, est inexacte en parlant de loi naturelle, si vous avez voulu dire par là que la loi naturelle fût, aux yeux d'Aristote, innée. Mais n'insistons pas. Croyez-vous que la distinction des deux justices, la justice distributive et la justice rectificatrice, comme vous l'appelez, soit aussi originale que vous le dites?

M. *Lapie*. — On pourrait trouver chez Platon une distinction assez voisine; mais je ne pense nullement qu'elle coïncide avec celle d'Aristote.

M. *Brochard*. — Ne croyez-vous pas qu'il y a une troisième espèce de justice? Vous avez constamment assimilé le terme ἐπανορθωτικὸν au terme διορθωτικὸν. Cette assimilation est discutable. En outre, vous paraissez penser que ἀντιπέπονθος s'applique seulement à la loi du talion. C'est en réalité un terme d'un contenu beaucoup plus vaste. Il désigne la « réciprocité » des relations des hommes.

M. *Lapie*. — Cela ne constitue pas une troisième espèce de justice. Car ses déterminations ont lieu κατ'ἀξίαν, tout comme celles de la justice distributive.

M. *Brochard*. — Une simple objection de langage : pourquoi avez-vous traduit en latin par *jus correctivum* le δίκαιον διορθωτικὸν, alors qu'en français vous proposiez le terme de « rectificative »? Pour ma part j'emploierais de préférence « rectificatrice ».

Enfin, vous avez trop l'air de considérer que les richesses et les biens extérieurs

sont pour Aristote les conditions indispensables de la vertu, et par suite, du mérite.

M. *Michel* a pris grand intérêt à la lecture de M. Lapie. Je l'examinerai au point de vue de l'histoire du droit grec. Il me semble d'abord que votre thèse n'est pas tant écrite sur la justice, que sur les principes aristotéliciens du droit. Il aurait fallu vous décider.

D'autre part, vous avez laissé des lacunes au chapitre sur le droit naturel. Par exemple, il aurait fallu marquer le rapport étroit qu'il y a entre le droit naturel et le droit qui réglait les relations des cités entre elles.

M. *Lévy-Brühl* loue la thèse de M. Lapie. Il signale un texte important de l'Ethique (II, 6) que M. Lapie semble avoir ignoré.

II

M. Lapie résume sa thèse française.

On s'accorde généralement à diviser les phénomènes psychiques en deux classes, les phénomènes cognitifs et les phénomènes volitifs. Je me suis demandé si cette distinction était rigoureuse, si l'on ne pouvait pas, au contraire, ramener la volonté à l'intelligence. Je m'explique. Les actes volontaires sont précédés de jugements (c'est par ce caractère même que je les définis). Je me demande donc si les jugements qui précèdent l'acte volontaire en sont la condition essentielle, s'ils en déterminent le caractère. Ces jugements sont de deux sortes. Par les uns nous déterminons la *fin* à réaliser, par les autres, les *moyens*. Nous avons ainsi comme les deux prémisses du syllogisme de la volonté. La détermination est l'équivalent d'une conclusion.

Comment formulons-nous ces deux prémisses?

1° Dans l'activité instinctive, il est bon signifie simplement il est agréable; mais dans l'acte volontaire nous ne recherchons pas seulement le bonheur; ou plutôt nous voulons un bonheur proportionné à la valeur des êtres humains. C'est l'idée de *justice* qui domine l'activité volontaire.

2° La deuxième prémisse porte sur les moyens d'action. Quelles sont les causes qui pourront produire l'effet désiré?

Évidemment les choses sont plus compliquées que je ne le dis. Je ne voudrais pas paraître schématiser outre mesure les actes volontaires. Mais ils sont cela dans leur fond. — Le sophisme joue un très grand rôle dans le syllogisme pratique, mais n'en est-il pas de même dans le syllogisme intellectuel? — Enfin, il y a beaucoup d'inconscient, de spontané dans ces jugements.

Ces jugements déterminent-ils la volition? L'acte qui les suit leur est-il toujours conforme? Je suis ainsi conduit à étudier les cas d'*aboulie*. Les jugements se produisent normalement; mais l'acte ne les suit pas. Dans ce cas, on croirait que les jugements ne produisent pas l'acte; ce n'est qu'une apparence. Il y a dans le subconscient des affirmations anciennes qui inhibent l'acte. Il en est de même pour ce que j'ai nommé la *paraboulie*. Ce sont des jugements d'autrefois qui déterminent l'acte accompli présentement. Ainsi, ce n'est pas la volonté qui contredit l'entendement, c'est l'entendement qui s'oppose à l'entendement lui-même.

Conclusion. — La psychologie intellectualiste serait vraie. Au lieu de considérer deux entités différentes, entendement et volonté, on dirait que la volonté n'est qu'un mode de l'entendement. Je n'entends pas désigner par là l'entendement abstrait et discursif, mais toute la faculté de connaître dans tous ses aspects. Je vois à cette théorie deux avantages. D'abord on ramènerait les phénomènes psychiques à l'unité, ce qui doit être le but de la psychologie comme de toute science. En deuxième lieu, et surtout, il serait possible de créer une science morale. Toutes les idées morales se ramenant à celle de justice, et celle-ci variant suivant les individus dans la mesure où ils commettent des sophismes, nous n'aurions plus qu'à débusquer ces sophismes pour obtenir une notion sur laquelle tous soient d'accord. Ainsi mon livre ne devrait pas s'appeler *Logique de la Volonté*, mais Introduction à la logique de la volonté. La science proprement dite aurait pour objet de raisonner bien sur ces questions, ce serait la morale.

M. *Séailles* félicite M. Lapie. Il a connu celui-ci comme élève à la Sorbonne et a su l'apprécier. Il aime surtout sa conscience et sa modestie. Vous ne cherchez pas l'originalité, mais vous la trouvez. Jamais thèse aussi intellectualiste n'a été soutenue. La théorie de Herbart est quelque chose de tout différent. Enfin, votre thèse va contre la mode philosophique du jour. C'est la meilleure preuve d'originalité.

Pour ma part, je ne suis pas de votre avis. Vous définissez la volonté par le jugement. Mais qu'entendez-vous exactement par le jugement? On attendrait une discussion sur ce point. En particulier, vous refusez de définir la volonté par le choix; puis vous paraissez revenir à cette définition (p. 253). N'y a-t-il pas là de contradiction?

M. *Lapie*. — Je trouve la définition de

la volonté par le choix trop étroite, non inexacte. Il y a des cas où nous voulons sans que nous ayons vraiment choisi entre deux hypothèses. Cependant, je reconnais que ce cas est rare. L'acte est *plus* volontaire quand il y a choix.

M. *Séailles.* — Arrivons au point essentiel. Selon vous, la justice est l'idéal nécessaire de la volonté, parce que c'est un idéal intellectuel. Selon vous, cet idéal est posé par le seul fait que l'esprit pense les actes. Il ne peut penser les actes que sous les lois sous lesquelles il lui est permis de penser : l'identité et la causalité. Mais les hommes ne paraissent guère soucieux d'appliquer ces principes. En particulier, la croyance au libre arbitre contredit le principe de causalité. Il aurait fallu tenir compte de ce fait.

Autre chose : je crois qu'il y a dans la volonté un élément qualitatif qui échappe à vos déterminations purement mathématiques. Deux actions volontaires ne sont jamais substituables. Il y a en elles quelque chose d'original qui ne se laisse pas réduire aux lois d'identité et de causalité.

Ainsi, en fait, par la croyance au libre arbitre, les hommes se soustraient à la nécessité que vous leur imposez. En droit, il nous semble qu'ils aient raison de s'y soustraire.

M. *Lapie.* — J'ai cherché moi-même ce qui se passe *en fait* dans la conscience. C'est l'objet de ma « recherche inductive ». Mais la question que je me pose ici est une question de droit. Je me demande si l'on peut déduire la loi de justice des principes même de l'entendement. Je ne dis pas que les hommes le fassent.

M. *Séailles.* — Si la volonté se ramène à des phénomènes purement intellectuels, est-ce qu'on est autorisé à parler de faits inconscients, de jugements latents?

M. *Lapie.* — Je montre que des actes actuellement involontaires sont déterminés par des jugements antérieurs.

M. *Séailles.* — Il faut toujours que ces jugements aient été formulés.

M. *Lapie.* — Sans doute.

M. *Séailles.* — Dans votre indication de la justice, vous arrivez à la conclusion par des substitutions de termes qui ne sont pas équivalents. Il y a dans votre raisonnement comme un glissement insensible. Ainsi, quand vous introduisez l'idée de valeur, ne faites-vous pas entrer à sa suite tout l'*affectif* dont vous prétendiez vous passer. Elle contient des éléments de peine, de douleur, de châtiment, de récompense qu'on n'eût pas pu tirer de nos principes tout intellectuels. Ainsi encore je ne crois pas que l'antécédent et le conséquent répondent à l'intention et à la sanction. Y a-t-il un rapport intelligible entre une intention et une sanction?

M. *Lapie.* — Ce que j'ai voulu dire, c'est que la justice est l'application des principes d'identité et de causalité à une matière spéciale. Je réintroduis sans doute des éléments affectifs; mais c'est que les principes doivent s'appliquer ici à un être particulier, doué de tendances et d'émotions.

M. *Séailles.* — Votre déduction aurait gagné à avoir plus de rigueur.

M. *Lapie.* — Je ne recherche pas dans ma thèse les conditions de ces tendances et de ces affections. Je prends les jugements comme donnés.

M. *Séailles.* — Pour vous, les jugements sont purement intellectuels, sans aucun élément affectif; c'est une vue très contestable. L'équilibre que vous croyez qui existe entre notre mérite et notre bonheur dans les motifs de nos actes, vous honore, mais, en fait, n'existe pas. Les hommes ne peuvent avoir conscience, comme vous le dites, au moment de l'action, de la justice de la fin qu'ils poursuivent; on pense au plaisir, au profit qu'on en retirera, etc., mais on ne songe pas à ce fait « que le bonheur doit être proportionné au mérite ».

M. *Lapie.* — Ce jugement est inconscient chez la plupart des hommes. Il n'est pas nécessaire de se dire au moment d'agir : cette action me procurera un bonheur proportionné au mérite; mais on se dit : cette action me procurera un bonheur qui se sera pas illégitime.

M. *Séailles.* — Autre chose. Vous mesurez la valeur d'un acte à la multiplicité des effets — et à l'unité de cause (sont valables les actes accomplis par l'individu *isolé*). Ceci est net, mais vous y introduisez des éléments étrangers. — Au sujet de l'aboulie, M. Pierre Janet me disait que le jugement abstrait n'a aucune valeur, que le raisonnement est quelque chose d'automatique; il trouve bien supérieur le sens du présent, l'actualisation de l'idée.

M. *Lapie.* — Les termes dont vous vous servez sont des termes intellectuels. Vous combattez un intellectualisme abstrait qui n'est pas le mien. — Ce sens du réel dont vous parlez est une connaissance.

M. *Séailles.* — Je conclurai en disant qu'il y a une autre interprétation possible de la logique de la volonté, mais que, en tout cas, il est fort intéressant de voir les éléments ou traductions logiques des phénomènes volitifs.

M. *Espinas.* — Votre thèse est une

excellente thèse; mais c'est une *thèse*, une construction, et c'est le reproche que je lui fais. Il vaudrait mieux prendre la science psychologique où elle en est, et tâcher de la faire avancer scientifiquement, que de construire, comme vous l'avez fait. Votre thèse est-elle une thèse logique, ou une thèse psychologique? Si vous aviez étudié la volonté d'une manière psychologique, il eût fallu avoir une connaissance plus précise des études de la psychologie contemporaine sur les rapports de l'intelligence et de la volonté. Vous vous faites la partie belle, en citant des faits de votre vie intellectuelle. Pourquoi n'avez-vous pas pris vos exemples dans la vie pratique ou volontaire?

M. *Lapie*. — Sur les questions de méthode, il ne me semblait pas avoir fait un ouvrage antiscientifique; j'ai cherché mes exemples dans les Mémoires des hommes d'action, préférant trouver chez d'autres que moi des faits qui pussent appuyer ma thèse.

M. *Espinas*. — Je ne vous reproche pas de n'avoir point produit de faits, mais seulement d'avoir produit des faits qui préjugent vos conclusions.

Votre thèse est tout à fait intellectualiste: pour vous, il n'y a, dans le domaine de la volonté, que du vrai et du faux. Puis vous introduisez la loi de justice, qui vous permet de substituer au point de vue intellectuel un point de vue moral. D'autre part vous considérez la volonté comme une combinaison de jugements. Mais la science est aussi une combinaison de jugements. En quoi diffèrent ces deux combinaisons?

M. *Lapie*. — Elles diffèrent par leur objet : l'objet de la volonté est plus restreint que celui de l'intelligence. La volonté est un système ayant pour caractères la régression analytique de la *fin* aux *causes* qui permettront de la réaliser (cf. p. 382 de ma thèse), et, en outre, l'équation entre le mérite et le bonheur. D'ailleurs, il n'y a pas de différence essentielle entre la volonté et la science.

M. *Espinas*. — Vous dites qu'on ne peut connaître que le rationnel; la volonté, si elle était quelque chose d'irrationnel, romprait cette loi : elle est donc rationnelle. La « nécessité rationnelle » est pour vous une forme essentielle de la volonté.

M. *Lapie*. — Pas toujours! Lorsque j'affirme qu'un acte est juste, mais que son contraire est illégitime, je porte un jugement assertorique. Il n'y a jugement apodictique, obligation par conséquent, que lorsque le contraire d'un acte est illégitime.

M. *Espinas* prend l'exemple d'une décision grave, et demande ce qu'il y a de rationnel, d'apodictique, dans cet acte. Je n'y vois que des tendances, des impulsions, individuelles ou accidentelles, qui sont en lutte; je n'y vois aucun jugement assertorique ou apodictique. En outre, nos décisions sont tournées vers l'avenir, et il y a toujours une part d'indétermination et d'inconnu dans les phénomènes à venir

M. *Lapie*. — Si la décision n'a pas été prise en coup d'État, elle a été inspirée par des jugements antérieurs.

M. *Espinas*. — Il y a divers degrés de la volonté : vous n'en avez pas tenu compte.

M. *Lapie*. — Pour rester dans mon sujet, j'ai dû éliminer les formes d'activité inférieure. — En ce qui concerne l'indétermination de nos décisions, je dirai qu'il faut distinguer entre le jugement *certain* et le jugement *vrai* : nous sommes incertains sur l'avenir, mais nous croyons porter un jugement sûr.

M. *Espinas*. — Mais non! on agit constamment pour l'incertain.

M. *Lapie*. — Au moins croyons-nous *devoir* agir. C'est un jugement assertorique sur la valeur de notre action.

M. *Espinas*. — Je me sépare de vous sur un autre point : vous distinguez très nettement la volonté du désir, de l'émotion, de l'impulsion, de l'exécution; vous n'étudiez que le passage du désir à l'exécution. Mais la volonté n'est pas dans le raisonnement qui précède la décision : elle est dans l'exécution ou le commencement de l'exécution (Ex. de Retz : sa conspiration contre Richelieu).

M. *Lapie*. — Ces hésitations, ces raisonnements, correspondent à des oscillations de pensée.

M. *Espinas*. — En somme, vous avez fait la psychologie d'un homme adulte, hautement civilisé, philosophe, — de vous. Il fallait voir la variété des êtres vivants : votre psychologie en eût été moins artificielle, moins exclusivement philosophique.

M. *Egger* s'associe aux critiques, mais surtout aux éloges qui ont été faits de la thèse de M. Lapie. Il estime très intéressante la tentative de créer une logique de l'action morale, et loue l'originalité de ces recherches.

Cependant je dois vous chercher chicane. Vous êtes intellectualiste, vous voulez ramener la conscience à l'unité. A quoi bon? En tout cas, on pourrait aussi bien, mieux peut-être, ramener l'intelligence à des éléments non intellectuels. — Quel est votre intellectualisme?

M. *Lapie*. — L'intellectualisme que je défends laisse une place à la vie affective,

pourvu qu'elle puisse être déterminée intellectuellement (Cf. Herbart).

M. *Egger*. — Vous usez de « jugements implicites ». Qu'est-ce que ces jugements implicites? Il y a là un danger pour votre thèse intellectualiste.

M. *Lapie*. — Je ne m'en suis servi que lorsque ces jugements implicites pouvaient être considérés comme des jugements explicites latents.

M. *Egger*. — De ce que tout phénomène peut se traduire après coup sous forme de jugement, il n'en résulte pas qu'il soit jugement lui-même. — De plus, vous admettez des idées que vous ne justifiez pas scientifiquement : votre conception de la douleur, par exemple. Or la douleur n'est pas plus une connaissance de notre organisme que la perception de la couleur n'est une connaissance des vibrations de l'éther.

M. *Lapie*. — Il y a au moins connaissance confuse.

M. *Egger*. — *Conscience*, est-ce *connaissance*? est-ce *jugement*? La douleur est un phénomène irréductible.

M. *Lapie*. — C'est un phénomène cognitif élémentaire, la connaissance confuse d'un état corporel.

M. *Egger*. — C'est un vieux préjugé que vous défendez là. — Dans la volonté, il y a effort. Quelle place faites-vous à l'effort?

M. *Lapie*. — L'effort mental est la connaissance confuse de l'effort musculaire.

M. *Egger*. — La thèse serait à discuter. — Vous parlez beaucoup du *bien*, vous ne parlez pas du *mal*. Il eût fallu faire une logique du mal, comme vous avez fait la logique du bien. Le bien et le mal sont des états contraires, assimilables à la *fin* et à l'*antifin* : et c'est sur les *moyens* du bien, ou de la fin, et du mal, ou de l' « antifin », que peut agir la volonté.

M. *Lapie*. — Vous proposez là un sujet très différent de celui que j'ai traité. J'ai cru devoir limiter mon champ d'études, et laisser de côté le désir. — Quant à la logique du mal, je la crois analogue à la logique du bien.

M. *Egger*. — Elle est plus compliquée. Il eût fallu l'analyser.

M. *Henry-Michel* adresse à M. Lapie ses remerciements pour la dédicace de sa thèse, et ses félicitations. Il porte un jugement très favorable sur la thèse elle-même, et sur la discussion qu'elle a provoquée.

M. Lapie est déclaré digne du grade de docteur, avec la mention *très honorable*.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE JUILLET 1902)

LIVRES NOUVEAUX

H. Taine. Sa vie et sa correspondance. Premier volume. *Correspondance de jeunesse. 1847-1853.* 1 vol. in-16 de 372 p. Paris, Hachette. 1902. — « Mon bon ami, que tu as raison de trouver la science mystique! La nature est Dieu, le vrai Dieu, et pourquoi? Parce qu'elle est parfaitement belle, éternellement vivante, absolument une et nécessaire.... L'homme qui, parcourant les lois de l'esprit et de la matière, s'aperçoit qu'elles se réduisent toutes à une loi unique, qui est que l'Être tend à exister;... qui voit le monde entier sortir vivant et magnifique d'un unique et éternel principe, ressent une joie et une admiration plus grandes que le dévot agenouillé devant un homme agrandi;... chaque objet nous montre l'âme et la loi universelle qui meut tout. » Voilà tout Hippolyte Taine à vingt-trois ans : les critiques reprocheront à Taine cette jeunesse trop exclusivement intellectuelle, trop absorbée par la contemplation de l'abstrait; ils relèveront cet aveu qu'il nous fait d'avoir « une nature mauvaise et rebelle », de n'avoir « compris les arts que par la pensée, et le beau que par la philosophie et l'analyse ». Mais comment méconnaître chez lui un amour sincère, profond, débordant de la nature? et comment ne pas admirer cette ardeur même de la pensée purement abstraite? comment ne pas sentir, à la lecture de ces lettres de la vingtième année, de quelle richesse, de quelle beauté est capable la vie tout intérieure d'un homme purement philosophe? Car Taine a été cela d'abord; et l'on verra avec intérêt, dans ce volume, sa psychologie empiriste se développer lentement, spontanément, sans influences extérieures, au sein de ce panthéisme d'abord spinoziste, puis hégélien, qui lui procura, pour quelques années, le calme de la pensée. « Le calme! Entends-tu ce que c'est? C'est le bien suprême, parce que c'est l'action facile et réglée. »

Ce calme, cet équilibre, Taine devait le perdre. Nous avons connu un Taine vieilli, misanthrope, satirique; et l'on connaît l'explication courante de cette prétendue révolution intellectuelle. La crise politique de 1871 aurait métamorphosé Taine, d'un libéral aurait brusquement fait un « réactionnaire » et un « clérical ». Mais, avant Taine, d'autres, qui furent autre chose que des égoïstes et des timides, Montaigne, Bayle, Hume avaient, pour des motifs divers, manifesté la même aversion à l'égard de la politique révolutionnaire, ou démocratique : et ce ne sera pas le moindre avantage que présentera ce volume de nous montrer déjà le Taine de 1848 et de 1851 détestant la discussion politique et religieuse, les procédés révolutionnaires, la langue et les procédés de la propagande par le journal. De l'incapacité profonde d'agir qu'il éprouve en soi, il se console alors par la philosophie. « Comme toi, écrit-il à Paradol, j'en suis venu à un grand mépris des hommes, tout en gardant une grande admiration de la nature humaine;... tout en conservant les formes extérieures de la politesse, je ris tout bas, tant je les trouve laids et idiots.... Tu me le disais, et je ne t'écoutais pas, perdu dans la contemplation de l'homme en soi : j'en suis venu où tu en es, mais en gardant mes premières opinions sur la nature de l'homme et mon amour profond pour cette chose si belle et si vaste; et ces deux sentiments se concilient très bien; car c'est un sujet de plus de prendre les hommes en pitié,

que de voir qu'avec une si parfaite essence ils ne parviennent qu'à être des imbéciles, des frénétiques ou des coquins. » Mais déjà ces lignes ne trahissent-elles pas le sentiment trop accusé d'un dualisme irréductible pour ne pas troubler cette paix de l'âme tant désirée? « *Il n'y a point de milieu*, écrit Taine quelques jours plus tard, entre l'ignorance du paysan qui vote selon l'intérêt de son champ et le bruit de son village, et la science du philosophe qui vote selon ses doctrines métaphysiques et ses opinions d'histoire. » Mais, s'il n'y a point de milieu entre l'instinct et l'intelligence, entre la nature et la raison, le pessimisme est le vrai. D'une part, une extrême capacité d'abstraire, de généraliser, et de raisonner dans l'abstrait; d'autre part l'extrême aptitude au travail de cabinet produisant le goût de l'accumulation, du « collectionnage » des détails et des petits faits; entre ces deux facultés, un espace immense, que Taine voudrait toujours combler, et dont il sent, de jour en jour, l'inépuisable immensité; voilà sans doute, dans cette tête de logicien, l'origine première, toute logique, de ce désappointement qui le conduit finalement moins au conservatisme qu'au pessimisme social.

Le problème des causes finales, par Sully-Prudhomme, de l'Académie française, et Charles Richet, professeur à l'Université de Paris. 1 vol. in-18 de 177 p., Paris, Alcan, 1902. — Un très riche et suggestif article de M. Richet : *L'Effort vers la vie et les causes finales*, a été l'occasion de ce livre qui contient sept études de Sully-Prudhomme et une courte réponse de M. Richet. On sait quel cours inattendu ont pris, depuis une vingtaine d'années, les réflexions des physiologistes : ils ont constaté que l'évolution de certaines fonctions de l'organisme ne pouvait s'interpréter qu'en attribuant au corps un pouvoir de défense, une faculté de prévoyance et de coordination, comme si la nature avait voulu nous protéger et en connaissait les moyens. A la lutte pour la vie il faut adjoindre cette loi nouvelle : l'effort vers la vie, et réintégrer comme hypothèse féconde la finalité que les savants semblaient avoir abandonnée aux métaphysiciens. Cette confusion possible de la science et de la métaphysique a inquiété l'esprit scrupuleux de M. Sully-Prudhomme : il montre comment le déterminisme expérimental est le postulat de la science positive, et comment dès lors il est dangereux de vouloir introduire, dans l'explication des faits naturels, des idées qui sont d'un autre ordre, qui appartiennent au domaine de la liberté. Nous sommes trop près de ce que nous voulons croire, nous sommes trop tentés de céder à l'illusion anthropomorphique qu'il est si difficile à l'homme de dépouiller : nous franchissons la distance qui sépare la vérification méthodique et l'hypothèse aventurée; mais, prenons-y garde, nous exposerions ainsi aux démentis de la science prochaine les idées de liberté, de justice et de devoir que nous avions la charge de ne pas compromettre, en ne les laissant pas descendre sur le terrain de la science, en les réservant aux spéculations du métaphysicien, aux espoirs du moraliste. Faut-il dire combien nous accepterions ce discernement des points de vue, tout en nous réservant de l'interpréter dans une conception plus strictement critique? Faut-il dire aussi combien, dans ces lettres d'apparence abstraite, et toujours tendues par le souci de la discussion méthodique, transparaît l'âme du poète, et le charme qui retient à lui « ses amis inconnus » à travers les années et à travers les événements?

Logique de la volonté, par Paul Lapie, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Reims, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 de 400 p. Paris, Alcan, 1902. — M. P. Lapie développe une thèse essentiellement traditionnelle, les οὐδεὶς ἑκὼν κακός des Socratiques. Mais les incertitudes actuelles de la spéculation philosophique, le crédit obtenu par les tendances libertistes, donnent, en ce moment, à son solide ouvrage, l'aspect d'un paradoxe.

M. P. Lapie, partant de cette proposition que « l'acte volontaire est un changement qui paraît déterminé par des jugements », essaie de démontrer que les jugements qui précèdent l'acte volontaire en sont bien les conditions suffisantes : démonstration qui constitue la thèse intellectualiste par opposition à la thèse volontariste. Dans une première partie, analytique, de son livre (des actions volontaires à leurs antécédents logiques), M. Lapie commence par définir la fin des actions volontaires. Ce n'est pas le plaisir, ou le bonheur, car « il est possible que la volonté choisisse un autre idéal que le bonheur » (p. 36). Ou du moins, ce n'est pas le bonheur absolu, mais le bonheur relatif, proportionné au mérite, la justice. La justice n'est ni un idéal biologique, ni une modification de l'instinct de conservation : elle est un besoin logique de l'esprit, une application aux choses de la volonté des deux lois fondamentales de l'intelligence : le principe d'identité et le principe de causalité. Tous les hommes, parce qu'ils sont raisonnables, veulent que les mêmes actions

aient les mêmes sanctions, tous veulent la justice. Pourquoi ne réussissent-ils pas tous à la réaliser? Parce qu'ils sont sujets à l'erreur. Dans l'évaluation du rapport de l'action à la sanction $\left(\frac{a}{s}\right)$, l'homme peut estimer les quantités a et s à leur juste valeur, mais faire une faute de calcul dans la division du premier terme par le second. Il peut encore se tromper dans l'évaluation de la valeur de l'activité (a), qui est en raison directe du nombre de ses effets, et en raison inverse du nombre des auxiliaires. Il peut enfin se tromper dans l'évaluation de l'émotion s, récompense ou peine de l'action considérée. — En outre, la réalisation de la fin suppose la connaissance des moyens : ce que je veux doit être connu par moi à la fois comme *bon* et comme *possible* : nouvelle source d'ignorances et d'erreurs, relatives non pas à la fin, mais aux moyens.

« Nous avons dressé la liste des jugements : nous devons maintenant apprécier leur rôle. » C'est, après l'analyse, la synthèse, objet de la deuxième partie du livre, qui va « du jugement à l'action ». De même que la fin de l'action n'était pas le bonheur, mais la justice, de même l'occasion initiale de l'action est d'ordre non émotionnel, mais intellectuel; elle est dans la perception d'une contradiction. M. Lapie suit dès lors, en logicien, les efforts de l'activité volontaire pour lever cette contradiction, l'évolution de la volonté. Je dois; or je puis; donc je veux. Tel est le syllogisme qui traduit l'acte volontaire. Mais selon la modalité des deux prémisses (il est possible, réel ou nécessaire que je doive : c'est-à-dire j'ai le droit, le devoir large, le devoir strict; — il est possible, réel, ou nécessaire que je puisse) varient l'intensité et l'apparente moralité des actions. Un chapitre traite de l'aboulie, et a pour objet de réfuter une thèse courante, suivant laquelle, dans l'aboulie, tous les motifs d'agir étant présents, il n'y aurait pas passage à l'acte : ce qui contredirait la thèse intellectualiste. Suivant M. Lapie, l'aboulie ne fait pas exception aux lois de la pensée : si l'aboulique n'agit pas, il n'en faut pas conclure que ses jugements sur la fin sont inefficaces, mais qu'ils sont négatifs ou dubitatifs. « Les abouliques, ce sont des douteurs. » Un dernier chapitre traite de la paraboulie, c'est-à-dire des cas où il semble — dans le crime et la maladresse, par exemple — « que, sans douter de son devoir, l'homme désobéisse au devoir ». Ce chapitre contient d'intéressantes réflexions sur les rapports étroits, et cependant sur les différences exprimables en termes logiques, qui existent entre le crime et la folie.

L'ouvrage de M. Lapie est simple et fort. S'il fallait adresser quelques objections à l'auteur, on ne lui reprocherait pas de n'avoir pas été ce que, de propos délibéré, il ne voulait pas être : un pyscho-physiologiste; on lui reprocherait plutôt une certaine timidité de logicien à l'égard des problèmes métaphysiques profonds. Par exemple, M. Lapie veut démontrer que tout est logique dans la volonté. Mais, par logique, il apparaît qu'il entend l'arrangement logique des moyens qui permettent d'atteindre le but, et des divers éléments qui constituent la fin elle-même : lorsqu'il s'agit de définir cette fin prise en soi, qu'est-ce que ce « pouvoir causal », ce pouvoir de produire un « grand nombre d'effets », cette activité supposée capable d'intensité, que fait intervenir M. Lapie? et ne semble-t-il pas presque, par instant, employer un appareil intellectualiste à assurer le triomphe d'un idéal volontariste? — Ou encore, M. Lapie croit avoir réfuté la thèse volontariste lorsqu'il a réduit telle ou telle démarche de notre activité à un sophisme explicite. Mais, ce sophisme, comment la thèse intellectualiste en explique-t-elle l'existence? La possibilité de l'erreur et du sophisme, qui peut s'expliquer par l'intervention, dans le mécanisme intellectuel, de facteurs sentimentaux, n'a-t-elle pas été un des arguments les plus forts de la thèse volontariste contre la thèse intellectualiste? M. Lapie ne pose pas ces questions, et peut-être est-ce volontairement : car après avoir assez explicitement donné, dans sa *Préface*, la logique de la volonté pour une métaphysique de la volonté, il semble s'être préoccupé, dans sa *Conclusion*, de diminuer l'importance de sa thèse, et d'y montrer un simple essai de logique formelle, admissible, à quelque point de vue que l'on se place dans l'interprétation métaphysique de la volonté. Circonspection parfaitement légitime, mais dont nous regrettons certaines conséquences : et ce sera, contre M. Lapie, notre seule critique.

Pour la Raison, par Paul Lapie, maître de conférences à l'Université de Rennes. 1 vol. in-12 de IV-178 p. Paris, Cornély, 1902. — Six conférences (Droit rationnel et droit divin; l'efficacité de la morale laïque; l'esprit critique; la fécondité de l'esprit critique; l'esprit scientifique et l'éducation universitaire; comment faut-il lire son journal?) prononcées devant des publics d'étudiants, d'instituteurs, d'élèves et de parents d'élèves,

d'ouvriers, entre 1898 et 1901, à une époque où c'était une tâche à la fois courageuse et délicate d'affirmer, en face d'une opinion publique inquiète, les lieux communs les plus courants de la morale républicaine. Mais ce que l'on admire, chez M. Lapie, plus encore que la parfaite adaptation de la parole à l'auditoire, c'est l'intégrité d'une pensée philosophique systématique très arrêtée, au sujet de laquelle l'auteur, trois ans durant, a fait cette expérience curieuse et pleinement couronnée de succès, de voir si elle se laissait populariser sans s'altérer, si elle était assez robuste pour résister au contact de la vie.

Psychologie du Rire, par L. Dugas. 1 vol. in-18 de 178 p. F. Alcan, Paris, 1902. — C'est une étude excellente; elle fournit un exposé très clair des diverses théories en cours, n'impose aucune conclusion, et rassemble un grand nombre d'observations choisies dans la littérature ou dans l'expérience quotidienne. — Après avoir distingué le rire simplement nerveux du rire idéo-émotionnel, M. Dugas classe les théories suivant qu'elles voient dans le rire un *degré*, ou au contraire, une *nuance* d'émotion. Les explications de Spencer ou de Bain qui ramènent le rire soit à la mise en liberté d'un excès de force nerveuse, soit à une détente à la fois nerveuse et psychique, rendent compte du rire du chatouillement et du fou rire, mais sont insuffisantes pour le rire intellectuel. — Il n'y aurait guère d'occasions de rire si nous étions seuls. Le rire ne serait-il pas dès lors un phénomène social de sympathie ou d'antipathie? La sympathie, en propageant le rire, l'accroît par là-même en chacun des rieurs; elle est tantôt toute mécanique et tantôt psychique. Quant à l'antipathie qui occasionne le rire, c'est celle qui est légère et superficielle. — Maintenant qu'est-ce qui rend risibles les objets dont on rit? Suivant Schopenhauer c'est une contradiction qu'ils contiennent. Mais ce n'est pas l'opposition logique, c'est l'imprévu, la surprise, l'attente déjouée qui produisent le rire. D'ailleurs, on ne saisit guère la relation entre un « ton émotif » comme l'hilarité et un contraste aperçu par la raison. — D'autres théories font dériver le rire de la malignité et de l'orgueil (Aristote, Hobbes). Elles sont conciliables avec la théorie des contrastes. — On peut encore donner une explication esthétique du rire, et dire qu'il est un mode du jeu, le résultat d'une « fiction ». Cette thèse, à laquelle s'arrête M. Dugas, est fort heureusement développée. Elle a l'avantage de ne pas supposer d'unité systématique dans les phénomènes du rire, et de convenir également à toutes ses formes. C'est moins une théorie que l'aveu de la difficulté qu'on rencontre à en constituer une. — Quant aux fonctions du rire, il y en a d'abord une *hygiénique* : il est vrai qu'il exprime plutôt des éclats de santé passagers que le bien-être continu d'un tempérament normal; puis, une fonction *morale*, et alors il châtie non pas tant l'immoralité que l'insociabilité, ce qui ne l'empêche pas d'être au fond un « dissolvant social »; enfin une fonction *esthétique* : il y a un art (comique et non satirique) qui a pour but d'exciter le rire, toute prétention morale mise à part. — Comme conclusion pratique, le rire, n'étant exclusivement ni bon ni mauvais, vaut exactement ce que vaut le rieur. Il ne faut pas le rechercher; il doit venir de lui-même à son heure.

Les limites de la Biologie, par J. Grasset, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier, associé national de l'Académie de Médecine, lauréat de l'Institut. 1 vol. in-18 de III-179 p. Paris, Alcan, 1902. — « Ce petit livre, écrit l'auteur, n'est que le développement d'une conférence faite à Marseille, le 13 avril 1901, à une Assemblée régionale des médecins catholiques, et publiée par la *Revue Thomiste* en juillet. » Le Dr Grasset l'a développée en étudiant, avec une remarquable ouverture d'esprit, la vaste littérature de son sujet : à grands traits, mais avec une précision lucide, il rappelle sur chaque point les thèses en présence et il conclut, quelquefois trop rapidement pour ne pas nous laisser quelque regret et quelque inquiétude, mais presque toujours avec un sens judicieux de la réalité positive. La thèse fondamentale est celle d'Auguste Comte : la biologie est une science *sui generis* dont il faut respecter les limites. Cette thèse, le Dr Grasset l'établit en montrant, d'après des citations autorisées, que la biologie ne se réduit pas aux sciences inférieures (physico-chimie) qu'elle ne se confond pas avec les sciences à côté (morale, psychologie, esthétique, sciences sociales), qu'elle est incapable de franchir la barrière qui la sépare des sciences supérieures (mathématiques, géométrie et logique), à plus forte raison de la métaphysique et de la religion révélée. La conclusion c'est le vitalisme, interprété au sens positiviste. — Ce petit livre qui invoque tant d'autorités est destiné à être invoqué à son tour comme une autorité. Aussi est-il nécessaire d'en déterminer exactement la portée : le Dr Grasset a contesté la valeur scientifique du mo-

nisme biologique en examinant le contenu matériel de la science, les résultats acquis, et sur chaque point de détail il a littéralement raison : le monisme biologique est une hypothèse métaphysique qui ne saurait exclure aucune autre hypothèse d'origine naturelle ou surnaturelle. Seulement, pour un philosophe, la biologie vaut non par sa matière, mais par son esprit. Quelle est la méthode de la biologie? En vertu de quelles lois intellectuelles l'homme y établit-il la vérité? Quelles conceptions en tire-t-il relativement à sa faculté de connaître la nature et relativement à sa place dans la nature? etc. Il est impossible que, sur ces points essentiels de critique, l'admirable développement des sciences biologiques au XIXe siècle ne nous conduise à des indications positives : le Dr Grasset, préoccupé d'établir la légitimité du transcendant, a négligé de traiter ces problèmes, et c'est pourquoi son livre demeure tout négatif : il n'éclaircit en rien le problème que se pose la philosophie : *Quel est le point de vue biologique?*

Introduction à la Psychologie des mystiques, par J. Pacheu S. J. 1 vol. in-16 de 140 p. Paris, Oudin, 1901. — Le R. P. Pacheu préconise dans son Avant-Propos une méthode « purement et loyalement scientifique »; l'examen des faits et leur critique sans parti pris ni préjugés. On ne saurait mieux dire; nous espérons qu'il donnera l'exemple de cette méthode dans la Psychologie des Mystiques qu'il annonce.

Nous pouvons relever encore dans la présente introduction quelques idées très judicieuses : 1° dans l'étude du mysticisme il faut partir de l'observation et de l'expression de la vie consciente, des états d'âme éprouvés, vécus; 2° il est utile, indispensable même à qui veut étudier cet état chez les mystiques chrétiens, de connaître la doctrine chrétienne; 3° l'étude des modifications physiologiques qui accompagnent les états mystiques est importante.

Voilà trois points que tout psychologue concédera volontiers. Espérons que le P. Pacheu conformera la pratique à la théorie; sur le second point, ses travaux seront certainement documentés et utiles. Sur le premier, espérons qu'au lieu de se borner à des faits vagues, recueillis de-ci et de-là, et rapidement comparés — comme l'ont fait la plupart des psychologues même sérieux qui ont traité de ces matières — il n'hésitera pas à observer de près, par leurs ouvrages et leurs biographies, avec suite et méthode, quelques mystiques catholiques. Sur le troisième, souhaitons qu'il s'inspire non seulement des résultats et des procédés, de la science mais encore de l'esprit scientifique.

A vrai dire une seule chose nous inquiète un peu : dans quelques résumés de leçons annexés au présent volume, l'auteur parle parfois avec un mépris adouci ou une pitié un peu hautaine des représentants de la pensée contemporaine, Comte, Schopenhauer, Renan, Nietzsche, Tolstoï; c'est son droit strict de les critiquer, même durement, mais à condition de les avoir compris pleinement; or est-il bien sûr d'être à leur égard sans préjugés? Est-ce une bonne condition, pour chercher la vérité chez les autres, que de croire la tenir soi-même absolument?

Puisque nous sommes sur le chapitre des réserves, signalons une petite erreur historique (124). « Le dernier impénitent de cette religion funeste aux jeunes Français (l'auteur entend le dilettantisme et l'ironie négative), c'est M. Anatole France. MM. Jules Lemaître et Baries brûlent maintenant ce qu'ils avaient adoré, relèvent les autels qu'ils avaient brisés. » Que M. Pacheu veuille bien relire les derniers ouvrages d'Anatole France, ou bien ses derniers discours; il y verra certainement avec nous que l'ironie et la critique destructive ne s'y appliquent qu'aux conventions et aux croyances injustifiables, à tout ce que Bacon appelait des Idoles, et qu'il s'en dégage au contraire une remarquable impression de recherche positive vers la vérité intellectuelle ou sociale.

La Fédération de l'Europe, par J. Novicow. 1 vol. in-8 de 793 p. Paris, Alcan, 1901. — S'il est vrai, comme le dit M. Leroy-Beaulieu, qu'un tiers des budgets européens sert à payer les dépenses occasionnées par les guerres anciennes, un autre tiers à payer les préparatifs de guerres futures, s'il est vrai, d'autre part que, sur dix habitants de notre globe, neuf ne mangent jamais à leur faim (v. sur ce point Novicow, pp. 35 et 55), peut-on douter que la première condition pour réaliser la justice soit d'assurer la paix entre les peuples? M. Novicow indique la Fédération de l'Europe comme un moyen de paix. Il en montre la possibilité, il en décrit avec précision les conditions pratiques, dans une œuvre pleine de renseignements, de documents positifs, en même temps qu'inspirée par une foi ardente dans le progrès de l'humanité.

Spiritualité et Immortalité, par V.

Bernies, docteur en théologie, docteur agrégé en philosophie de l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8 de VII-493 p. Paris, Blond, 1901. — Cet ouvrage est la première thèse qui ait été présentée à l'Institut catholique pour l'examen nouveau, intitulé doctorat d'agrégation, et qui a été pour l'auteur l'occasion d'un brillant succès. Le compte rendu de la soutenance a paru dans la *Revue de philosophie* (août 1901); il porte que les conclusions de l'auteur expriment dans leurs grandes lignes la doctrine approuvée par l'Institut catholique. Trois thèses essentielles constituent cette doctrine : la première, empruntée au panthéisme rationaliste, se formule ainsi : « Nous pensons l'universel, donc nous sommes esprit. Nous pensons et nous désirons l'infini dans l'universel, l'infini dans tous les sens, l'absolu. On ne saurait imaginer même la possibilité d'un semblable idéal, si nous n'étions que matière ou sensation. Il ne saurait nous venir de nous-mêmes, bornés et particularisés que nous serions à l'*hic et nunc* de notre organisme; il ne viendrait pas davantage du dehors, puisque toute connaissance que nous pouvons avoir du monde extérieur ne nous donne que des unités particulières et des étendues limitées » (p. 245). L'esprit atteint par cette méthode n'a rien de commun avec l'esprit des spiritualistes modernes; c'est un amalgame de substances, comme en rêvent les occultistes contemporains : « Au total et après simplification, nous avons donc le co-principe somatique, substance incomplète, *ratione substantialitatis*; et le psychisme, tout ensemble co-principe psychique de l'organisme, également incomplet, *ratione substantialitatis*, et principe absolu indépendant d'intellectualité et de volonté, incomplet seulement, *ratione speciei*. Ces deux éléments s'agglutinent, se compénètrent, s'unifient de manière à ne plus constituer qu'une substantialité réelle, actuellement unique, bien que virtuellement double. Tel est le végétal ou l'animal en composition avec l'élément inorganique. Dans la vie ou dans la sensation, l'analyse peut distinguer deux ou plusieurs séries de phénomènes avec, chacune, un centre particulier d'attributions et d'opérations : corps, centre des phénomènes quantitatifs; principe vital, centre des phénomènes biologiques, etc. En réalité, une seule substance. A signaler pourtant une différence essentielle : les centres, dont il vient d'être parlé, sont rivés à la matière et sont incapables de vivre indépendants. C'est le contraire pour le psychisme pur et autonome; et néanmoins l'unité substantielle est la même, parce que le même principe, qui, à certains égards, vit indépendant de la matière, remplit à d'autres égards le rôle de co-principe organique » (p. 353). Pour ceux qui se sont assimilé une telle conception du moi spirituel, les objections classiques contre l'immortalité de l'âme sont sans valeur; il faut seulement fortifier le sens de l'immortalité par des considérations oratoires et des appels à la littérature contemporaine : « Nous le constations ailleurs, nos modernes écrivains et les âmes réfléchies ont, à cette pensée, des affaissements dont on ne se relève pas : « Plus « nous allons, dit Aurélien Scholl, plus « l'espèce humaine se voûte. Le regard de « l'homme se baisse vers la terre, son « front se penche vers la boue. L'idéal n'est « plus en haut. Pourquoi regarder encore « au ciel auquel on ne croit plus? » (p. 484).

Assistance sociale (*Pauvres et mendiants*), par Paul Strauss. 1 vol. in-8 de 302 p. Paris, Félix Alcan, éditeur. — On sera frappé, en lisant ce livre d'un homme rompu à l'étude des problèmes pratiques d'assistance, à la fois de la multiplicité et de l'incohérence de nos efforts pour soulager la misère. Cela tient à ce que le principe du droit à la vie, ou plus simplement, à ne pas mourir de faim, n'est pas encore entré dans nos consciences. En esquissant l'histoire de l'Assistance dans les temps modernes, en décrivant ses formes actuelles dans les principaux pays d'Europe, en discutant tels problèmes qui se posent, particulièrement en France, à propos de l'assistance obligatoire, M. Strauss a, plus que personne, contribué à nous éveiller de notre sommeil moral.

Congrès de l'Enseignement des sciences sociales. 1 vol. gr. in-8 de III-354 p. Paris, Alcan, 1901. — Une double conclusion ressort de cette abondante collection de documents. 1° Il y a lieu d'organiser des *instituts de sciences sociales* comme il y a des instituts de chimie, de biologie, etc. 2° L'enseignement social doit être universalisé dans une démocratie. M. Waxweiller, M. Sidney Webb montrent à quel point l'éducation sociale serait nécessaire à l'industriel, à l'ingénieur. M. Simiand, dans une étude remarquable, profondément philosophique, caractérise nettement l'enseignement social que comporte l'école primaire. M. Renard définit le triple point de vue auquel il faut se placer pour étudier les principes d'action; celui de l'utile, du possible et du juste. Et pour connaitre

ces principes mêmes, il importe de savoir *ce qui est* et *ce qui fut*, — sans quoi, l'on ne saura jamais *ce qui peut* ou *doit être*. D'où la nécessité de disciplines diverses pour former une conscience sociale. Les deux sociologues français se distinguent par la franche précision de leurs idées.

Benoît de Spinoza, par Paul-Louis Couchoud. 1 vol. in-8 de 305 p. Félix Alcan, Paris. — C'est une tâche immense que s'est proposée M. Paul-Louis Couchoud. « L'œuvre de Spinoza, dans son ensemble et son développement, dans sa signification historique et dans sa structure de détail, tel est, en résumé, l'objet de cette étude », écrit-il dans sa Préface (p. xi). Il faudra découvrir la genèse de la pensée de Spinoza, retracer les circonstances où la doctrine s'est produite, sans compter qu'on devra bien en arriver à faire une place, et même la plus importante, à l'étude technique des œuvres. Ce sont des promesses considérables, qu'il était difficile de tenir entièrement.

Après avoir raconté les premières années de Spinoza, signalé les influences qu'il a pu subir, marqué les circonstances de son excommunication et de sa conversion, M. P.-L. Couchoud fait l'essai de sa méthode génétique à propos de la théorie de la substance (chap. iii). Il s'agit de découvrir « la façon dont Spinoza méditait », comment les concepts se « sériaient ». La tentative est intéressante et bien conduite. Malheureusement, pour éclairer les textes les plus anciens, il est fait appel aux textes postérieurs; et M. P.-L. Couchoud ne s'en cache du reste pas. On se demande alors ce que vaut cette analyse historique qui, pour expliquer l'apparition d'une théorie, commence par la supposer en quelque sorte antérieure à elle-même. — Puis, après de rapides indications sur les amis de Spinoza, vient l'exposé de ses premiers traités. M. Couchoud ne manque pas de citer à propos du *Tractatus de Intellectus Emendatione* les travaux de logique qui ont précédé celui de Spinoza. Keckermann, Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes, Clauberg sont caractérisés en vingt lignes. Dans le traité lui-même, M. Couchoud voit bien des choses, sauf la méthode qu'y veut instituer Spinoza. — Avant de passer aux *Principes de la Philosophie de Descartes*, nous sommes renseignés sur le « milieu » cartésien en Hollande au xviie siècle. Les rapports entre les doctrines Spinoziste et Cartésienne sont d'ailleurs bien saisis. Mais — sans douter du savoir de M. Couchoud en chimie — nous nous demandons s'il était nécessaire d'insister autant sur les expériences relatives au nitre. — Le chef-d'œuvre de Spinoza, c'est pour M. Couchoud le *Tractatus Theologico-Politicus*. Il est vrai qu'il en regarde la préface comme « malencontreuse » et hésite à l'attribuer à Spinoza. L'analyse qui en est donnée est très nette, bien qu'elle bouleverse inutilement, je crois, l'ordre suivi par Spinoza (cf. p. 106, note 2). Mais est-ce bien caractériser l'œuvre que d'y voir une apologie de la religion chrétienne? (p. 124). En tous cas les sympathies secrètes que M. Couchoud croit reconnaître entre le spinozisme et le sacrement de l'Eucharistie sont fort discutables. « O mente destitute juvenis, quis te fascinavit, ut summum illud et aeternum te devorare et in intestinis habere credas? » écrit Spinoza à Burgh (lettre 76). Les opinions politiques de Spinoza fournissent à M. Couchoud l'occasion de répondre en un paragraphe à cette question : « Quel est l'état de la Hollande en 1677? » (p. 148), et de citer Pierre et Jean de la Court, Perezius, Thomas Morus, Hobbes. — Enfin, voici l'Ethique. Déception : « C'est une œuvre philosophique de premier ordre qui est en grande partie manquée » (p. 156). Les chapitres où elle est analysée sont d'ailleurs fort clairs, trop clairs, serait-on tenté de dire, pour une doctrine qu'on croyait plus complexe. M. Couchoud commence par expliquer la causalité divine. L'essentiel de son exposé est fait sans la moindre référence (p. 176-177). Pour qui redoute par-dessus tout de commenter, et n'ambitionne que de suivre exactement la pensée du philosophe, c'est une mauvaise méthode. Le chapitre le plus original est celui sur la théorie de l'individu. Encore une fois, M. Couchoud nous fait trop rapidement profiter de son érudition, en nous rappelant l'état des sciences naturelles à cette époque (p. 182-183). Il sépare l'Ethique en deux tronçons, se refusant à reconnaître aucun lien entre la pensée « substantialiste » et la pensée « individualiste »; et cette opposition s'explique, selon lui, uniquement par le tempérament et la tournure d'esprit de Spinoza. Cette opinion vient sans doute de ce qu'il ne tient aucun compte de la théorie des attributs et des modes dont il paraît pourtant difficile de se passer. De même, il aurait vu dans la théorie de la connaissance du second genre autre chose qu'une simple « variante », s'il s'était résigné à suivre simplement la gradation qu'indique Spinoza. Et, n'est-ce pas une hypothèse bien risquée, pour qui entend faire œuvre objective, que de reconnaître dans le *De Mente* les traces d'un « revirement », ou d'une « crise » ? — Avant d'entamer l'étude du *De Affectibus*, M. P.-L. Couchoud,

fidèle à son habitude, cite les travaux analogues qui ont précédé l'Ethique : Coëffeteau, La Chambre, Senault, Descartes. Du moins analyse-t-il, outre les « Passions de l'Ame », l'ouvrage de La Chambre. Mais c'est peine perdue, puisqu'il ne nous montre pas quel rapport il a avec Spinoza.

Quant à la morale du *de Servitute*, c'est un « stoïcisme »; à ce propos, citant Juste Lipse, Scioppius et Balzac, M. Couchoud nous montre en cinq pages l'état des idées stoïciennes au XVIIe siècle. Enfin, dans le *de Libertate*, ce qui intéresse M. Couchoud ce n'est pas de saisir le lien qui réunit au reste la doctrine de l'éternité. Mais du moins le mysticisme qu'elle comporte est remarquablement exprimé. Le dernier chapitre, écrit dans un style naïf, délicat, sans componction ni froideur, fait revivre à merveille la figure de Spinoza.

Tel qu'il est, ce livre suppose une masse énorme de lectures; mais, au milieu de tous les renseignements dont M. Couchoud est prodigue, Spinoza lui-même est un peu négligé. Et cependant, à cause de leur nombre même, ces renseignements sont parfois insuffisants, notamment en ce qui concerne l'influence des rabbins. C'est peu de nous apprendre qu'Hazdaï-ben-Kreskas avait un « curieux déterminisme », et c'est trop de nous citer son nom, dès lors qu'on n'en dit rien de plus. Effleurant tout ce qui, de près ou de loin, touche à Spinoza, M. Couchoud n'a plus le temps d'approfondir Spinoza lui-même; d'ailleurs son érudition est-elle partout également sûre? A la page 8, une phrase est attribuée à G. Bruno, qui ne se trouve pas à la page indiquée, ni dans tout le reste du chapitre, et n'exprime d'ailleurs pas fidèlement l'idée présentée dans cette partie du dialogue. Il aurait fallu vérifier une bonne fois le roman de Spinoza avec la fille de F. van den Ende, ou n'en pas parler. Toute la valeur du livre réside en somme dans une vision artistique fort séduisante de Spinoza et de sa doctrine. Il y a beaucoup plus de dévotion pour l'homme que d'intérêt pour la doctrine. Avec une grande dépense de talent, cette œuvre ne profite guère à la connaissance philosophique du spinozisme. Et, quand même on admettrait sans réserve cette manière de traiter l'histoire de la philosophie, on ne pourrait s'empêcher d'avouer que l'exécution paraît un peu hâtive et inachevée. M. P.-L. Couchoud éblouit souvent, mais instruit moins. Son travail devrait être repris, approfondi et affermi. Il ne faudrait peut-être pas pour cela plus de temps qu'il ne lui en a coûté pour le faire tel qu'il est.

Essais de critique et d'histoire de la philosophie par S. Karppe, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 de 225 p. Paris, Alcan, 1902. — M. Karppe a réuni dans cet intéressant volume une série d'études sur des questions qui ont été très controversées, en Allemagne surtout, et qui en France ont été rarement étudiées dans un esprit strictement historique. Si on excepte l'article bien documenté sur *Herder précurseur du Darwinisme*, toutes ces études gravitent autour de deux problèmes. Le premier touche aux origines du christianisme; la légende fait du christianisme une religion originale, surgissant, par une révolution brusque, du milieu juif où les fondateurs ont vécu et pensé; la vérité est qu'il existait « parmi les Juifs, bien avant la naissance du christianisme proprement dit, des sectes ayant rejeté plus ou moins complètement la tradition mosaïque. Les sectes sont nées tantôt sous l'action de l'évolution juive même, tantôt sous l'action des doctrines grecques. Elles constituent une espèce de christianisme sporadique avant la lettre. » Bien plus, les curieux rapprochements qui sont accumulés dans l'essai sur *Philon et la Patristique* expliquent quelle part les penseurs juifs ont eu à l'élaboration de ce qui devait se spécifier comme judéo-christianisme : « Le logos philonien est à la racine du Verbe chrétien ». La seconde et la plus importante série d'essais a pour centre Spinoza, étudié dans ses relations avec Maïmonide, Averroès, Richard Simon et Gœthe. L'intérêt de ces études est, d'une part dans l'érudition hébraïque de M. Karppe, et, d'autre part, dans la conception morale et mystique qu'il se fait du spinozisme. D'une façon générale, l'auteur tend à rapprocher le monisme spinoziste du monothéisme biblique, comme l'avait fait déjà M. Brochard dans l'article que la *Revue* a publié en novembre 1901 : « Essayez de substituer dans les passages bibliques au mot *Iahveh* le mot *Substance*, il n'y aura souvent rien d'autre à changer à la phrase pour qu'elle soit en harmonie avec l'*Éthique* ».

Critique de la Raison pratique, par Emmanuel Kant, nouvelle traduction avec un avant-propos et des notes, par François Picavet, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, rédacteur en chef de la *Revue Internationale de l'enseignement*, deuxième édition, revue et augmentée d'une introduction sur l'étude de la morale kantienne. 1 vol. in-8 de XXXVII-326 p. Paris, Alcan 1902. — La traduction de M. Picavet parvient à sa seconde édition : ce qui nous dispense de faire l'éloge d'un travail déjà connu pour ses qualités d'exactitude et de conscience. M. Picavet,

dans cette nouvelle édition, a fait précéder l'avant-propos « sur la philosophie de Kant en France, de 1773 à 1814 », d'une introduction où il définit fort bien les deux sources de la pensée de Kant : le XIIIe siècle français, et le piétisme chrétien. Il insiste principalement sur le caractère religieux de la morale kantienne, et il a raison, et ses observations seront utiles dans un pays où les commentateurs de Kant — disciples ou adversaires — ont trop exclusivement insisté, dans l'exposition de sa doctrine, sur la morale formaliste de l'impératif catégorique.

Zur Psychologischen Analyse de Welt, *Projektionsphilosophie*, von Dr. BIRCH REICHENWALD AARS. 1 vol. in-8 de 295 p. Leipzig, 1900. — Ce livre est constitué par une série d'analyses où l'auteur examine « les processus spirituels qui produisent la foi en l'existence du monde extérieur et en la vie spirituelle d'autrui ». — Nous ne connaissons rien que nos *Erlebnisse*, « ce que nous vivons ». Tout ce qui dépasse cette expérience subjective est fourni par les « concepts de projection ». Dans notre expérience ainsi définie, on discerne : 1° des impressions élémentaires qui nous livrent diverses qualités au nombre d'environ 42 000; 2° le sentiment (plaisir et douleur) et la volonté; 3° la mémoire. Ces divisions ne sont point justifiées, mais présentées comme de simples résultats de l'observation. C'est entre ces éléments que s'établissent des « comparaisons » et l'âme s'étend jusqu'où s'étendent les termes que nous pouvons directement comparer. L'auteur étudie ensuite les notions de clarté et d'attention, la symbolique du temps, le concept et la synthèse, la cause et l'effet (la causalité n'est qu'une « attente » justifiée). Il réunit les résultats de ces analyses dans son chapitre fondamental sur la Réalité : sur la masse des sensations extériorisées nous « projetons » tout un système de concepts symboliques; ce système est la réalité extérieure. Quant à la vie spirituelle d'autrui, c'est une simple « projection » par analogie. — En somme, une œuvre qui, avec son apparence très décousue, contient des observations exactes et quelques thèses ingénieuses. La plupart sont avancées sans démonstration. Il semble qu'elles consistent surtout dans un jeu de vocabulaire. Remplacez cette formule « projeter des concepts symboliques » par cet autre « subsumer sous des catégories » et vous retrouvez toute la théorie critique de la connaissance. Et la substitution que nous propose l'auteur n'est pas avantageuse, puisqu'elle doit conduire à admettre des « énigmes » pour le moins aussi mystérieuses, et plus compliquées que l'*a priori* kantien.

The Varieties of religious experience, *a study in human nature*; being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-2, by WILLIAM JAMES, LL. D etc., corresponding member of the Institute of France and of the royal prussian Academy of Sciences, professor of philosophy at Harvard University. 1 vol. in-8 de XII-534 p. Londres et New-York, Longmans and Green, 1902. — M. William James nous demande de distinguer, en matière de religion comme en toutes matières, entre les jugements existentiels et les jugements de valeur. Le XIXe siècle a trop cru qu'il suffisait de démontrer faux un jugement existentiel portant sur un objet quelconque, pour condamner les jugements qui portent sur la valeur, esthétique ou morale, de cet objet. On commence aujourd'hui seulement, par exemple, à se rendre compte que discuter l'origine et les conditions de composition, en un mot l'histoire, des documents bibliques, ce n'est pas en contester la fécondité, la valeur morale et religieuse. Les savants qui définissent le génie comme une névrose ont-ils pour cela démontré que le génie n'était pas le génie? De même, l'analyse psychologique de la croyance religieuse, entreprise avec la plus absolue liberté d'esprit scientifique, n'enlève pas à la croyance religieuse son efficacité pratique, sa fécondité morale, sa vérité métaphysique.

M. William James commence donc par aborder le problème religieux au point de vue strictement « existentiel ». Il n'étudie pas la religion comme institution sociologique, mais comme état d'âme, par la méthode de l'observation directe de conscience, par des emprunts habiles à la mystique catholique, d'une part, et surtout à la littérature, si riche et encore si vivante, de l'illuminisme protestant. Il analyse le sentiment de « la réalité de l'invisible », la « religion de l'esprit sain », ou, comme il dit encore, la religion de l'homme « qui n'a eu qu'une naissance » (the once-born man), de celui pour qui l'état d'âme religieux consiste dans la croyance à la pureté de l'homme, à la bonté de la nature, dans l'ignorance du mal : puis la religion de « l'homme qui a eu deux naissances » (two-born), de l'homme pour qui la vie religieuse implique une conversion, des crises, la forte conscience que l'homme naturel est corrompu, que le mal existe et doit être sans cesse tenu en échec et combattu. Il analyse enfin dans ses éléments essentiels

la notion de sainteté. La méthode générale consiste à partir d'un phénomène psychologique simple, courant, et de montrer, par une série d'exemples bien choisis, comment ce phénomène, par une série de complications et d'enrichissements, aboutit à tel ou tel état d'âme connu et classé par les théologiens. C'est un fait connu, et qui peut tourner à l'obsession ou à l'hallucination, qu'un sentiment inexprimable de la présence, à côté de nous, d'un être connu ou inconnu; et les expressions mêmes dont se servent les sujets non religieux pour décrire ce sentiment dans leurs réponses aux enquêtes des psychologues, sont celles mêmes qu'emploient les extatiques pour exprimer le sentiment de la présence divine : le fait psycho-physiologique, de part et d'autre, est identique. Nous savons encore que nous avons deux moyens pour atteindre une fin désirée : l'une, de faire un effort volontaire, conscient et constant, en vue de cette fin; l'autre, au contraire, d'abdiquer notre volonté maladroite, et de laisser se produire les réactions automatiques qui, inconsciemment, vont réaliser le mouvement désiré. Ce dernier phénomène est la réalité psychologique qui correspond à la notion de la grâce, l'homme, renonçant à faire son salut par ses œuvres, mais se bornant à prendre conscience de son indignité, et s'abandonnant à l'action d'un pouvoir mystérieux, providentiel, qui dépasse les limites de sa conscience.... Toutes ces analyses sont des merveilles de goût, de précision, et de méthode.

Reste, après le jugement existentiel porté sur les phénomènes de la vie religieuse, à porter le jugement de valeur. M. William James nous annonce qu'il ne se placera pas, pour ce faire, au point de vue dogmatique; il adopte, avec M. Pierce, ce qu'il appelle le point de vue du pragmatisme, le point de vue de la philosophie critique et empiriste, qui considère les choses non pas en soi, dans l'empyrée de la métaphysique ontologiste, mais par rapport à l'homme et à ses besoins : « le vrai, dit-il, c'est l'efficace » (the true is what works well). Ou encore, pour emprunter une expression à M. Leuba, Dieu, le Dieu de la conscience religieuse, n'est pas connu, n'est pas compris; *he is used*, il est employé, « agi ». La sainteté, par exemple, l'état d'âme proprement religieux, est justifiée si l'on considère sa fécondité dans le développement de la conscience humaine, individuelle ou sociale : combien de facultés seraient restées endormies chez l'homme sans cette croyance, essentielle au saint, que tous les hommes sont virtuellement rachetés, que nul n'est irrémédiablement perdu, et ne doit être, comme la justice sociale tend si souvent à l'exiger, condamné sans appel. Mais la religion est un phénomène à faces multiples; ne faut-il pas en choisir une? et ce choix ne sera-t-il pas un acte de notre entendement? Qui sait, répond M. W. James, s'il n'y a pas place dans le monde pour plusieurs types de religion, — une religion, par exemple, pour répondre aux besoins de la « conscience saine », une autre pour répondre aux besoins de la « conscience malade »? — Et cependant, lorsqu'il approche de sa conclusion, M. William James, en dépit de ses déclarations répétées, ne revient-il pas insensiblement à une conception plus dogmatique peut-être qu'il ne lui semble, du fait religieux. Il explique le mysticisme et la conscience religieuse en général par l'immense domaine de la vie inconsciente, « subliminale » de l'esprit, source inépuisable de force et d'énergie pour l'esprit conscient. Il oppose le point de vue scientifique, matérialiste et impersonnel, au point de vue religieux, spiritualiste et personaliste, et conclut : « tant que nous traitons du cosmique et du général, nous traitons seulement de symboles de la réalité, mais aussitôt que nous traitons de phénomènes intérieurs et personnels comme tel, nous traitons de réalités au sens le plus complet du terme » (p. 498). En d'autres termes, M. William James dépasse cette sorte d'utilitarisme transcendental, si à la mode depuis une dizaine d'années, si fuyant dès qu'on essaie de le serrer de près, et semble bien tendre à fonder la religion, pour la justifier, sur une conception définie de la nature et du réel. Mais M. William James se borne, pour le moment, sur ce dernier point, à quelques indications, se réservant de compléter ce premier volume, essentiellement descriptif, par un second volume, métaphysique.

The Problem of conduct, *a study in the phenomenology of Ethics*, par A. E. Taylor, 1 vol. de 501 p. Londres, 1901, Macmillan and Co. — Les conclusions, très simplistes, de cette œuvre intéressante sont les suivantes : l'éthique est indépendante de toute métaphysique; contrairement à ce que déclarent l'école de Green et les hégéliens, elle est une science naturelle, qui peut seulement, à ce titre, comme tout autre science positive, fournir des matériaux à une métaphysique future, conçue comme un effort critique pour déterminer les conditions formelles d'une théorie cohérente de l'univers. Aussi bien toutes les sciences

autant que l'éthique ont à s'occuper, non seulement de ce qui est, mais de ce qui doit être; le biologiste par exemple nous enseigne ce qui doit apparaître sous le microscope dans une expérience bien faite; il est par suite absurde de vouloir déterminer, sans recourir à la science, à l'histoire, à la psychologie, ce qu'à un moment donné et dans des circonstances données un homme doit faire pour bien faire. — Essayant alors, dans la partie concrète et la plus riche de son œuvre, d'appliquer ces idées à l'examen des idées morales contemporaines, l'auteur croit y découvrir partout d'irréductibles contradictions. La morale, tout d'abord, naît, selon lui, lorsque l'individu, se rappelant ou anticipant une expérience, en éprouve une impression agréable ou désagréable, et par suite l'approuve ou la blâme : elle n'a pas d'autre source psychologique ni d'autre caractère constitutif. Or, dès qu'on veut constituer en système ces divers jugements d'approbation ou de désapprobation, on échoue : nos types de vertu comme nos conceptions de l'idéal moral et du progrès sont divers et inconciliables; les doctrines du plaisir, du devoir et du bien sont également incohérentes par essence, toujours partagées entre la tendance individualiste et la tendance sociale, et n'admettant pas plus les unes que les autres d'être pratiquées intégralement. C'est que la morale ne saurait dépasser la distinction de l'idéal et du réel et s'évanouit si on la conçoit comme universellement obéie, ou réalisant complètement ses fins. Quant à la religion, qui est « au delà du bien et du mal », plus voisine de l'intuition que de la science, elle est essentiellement « l'expérience religieuse » c'est-à-dire le sentiment de notre fusion avec un absolu pleinement parfait et déjà réel : mais, pour l'auteur, une telle expérience n'a plus rien d'essentiellement moral, elle peut naître de tout enthousiasme qui nous identifie avec un idéal supposé réalisé, qu'il soit esthétique ou scientifique, que ce soit même l'ivresse du mal : le satanisme « est une émotion de nature religieuse ». La religion n'est donc pas le prolongement ou l'achèvement de la morale, sans compter qu'elle n'est pas davantage cohérente en elle-même. L'éthique ne doit donc être rien de plus qu'une science « historico-psychologique » décrivant et classant des états de conscience individuels, ou sociaux, — une phénoménologie.

Attachant et clair, d'une abondance qui n'évite pas la prolixité, ce livre est tout entier dirigé, en somme, contre Green et la morale idéaliste; il se réclame de Bradley et d'Avenarius, de la philosophie de l' « expérience pure ». Ses conclusions, toutes négatives, peuvent paraître plus radicales que probantes; le dédain superbe avec lequel il y est parlé du formalisme kantien ne peut en effet équivaloir à une réfutation ni à une discussion absentes. Sans compter que, sa thèse amenant M. Taylor à dénier à la morale, comme à toute science, l'aptitude à fournir des règles à la conduite, il abandonne logiquement la pratique à l'empirisme pur ou à l'instinct aveugle : de telles conclusions devaient être explicitement avouées et discutées. Mais M. Taylor, si intransigeant et nihiliste en théorie, s'en tient en pratique au simple « conformisme » et à l'entier asservissement à l'opinion publique; c'est, en effet, une des attitudes que ses doctrines comportent : mais est-ce la seule? et pourquoi celle-là plutôt que toute autre? Si l'on réduit l'éthique à l'histoire et à la psychologie des idées morales, on s'enlève par là même tout critère de discernement entre les principes, et par suite entre les actes, toute possibilité de comprendre les phénomènes dont on retrace les formes ou l'évolution et même l'existence d'une telle chose que l'idéal et que la moralité.

La tirannide del lunario (La tyrannie de l'Almanach), par M. Billia. 1 broch. de 24 p. Turin, 1900. — Protestation d'une ironie vraiment trop facile, contre les excès de la méthode historique, sous sa quadruple forme : théorie du progrès fatal; théorie hégélienne des thèses, antithèses et synthèses; réduction de la philosophie à l'histoire de la philosophie; réduction de la critique littéraire ou esthétique aux simples recherches érudites, biographiques ou philologiques.

Sul principio Économico (sur le principe de l'Économique), par B. Croce. 1 broch. de 14 p., Bologne, 1900. — Recherche d'une définition des phénomènes économiques. Qu'on ne peut les définir ni comme mécaniques, ni comme hédonistiques (recherche d'un plaisir), ni comme technologiques, ni comme égoïstes. Ils traduisent « l'activité de l'homme, en tant que considérée en soi, indépendamment de toute détermination morale ou immorale. » En d'autres termes, tout acte, considéré dans son rapport avec une fin, abstraction faite de toute appréciation de cette fin, apparaît comme ayant une valeur, par suite est un phénomène économique. — Il semble que l'auteur fasse rentrer illégitimement toute considération de valeur dans l'économique.

PÉRIODIQUES

Année philosophique, publiée par M. Pillon, douzième année, 1901. — En outre de la Bibliographie philosophique française due à M. Pillon, cinq mémoires originaux.

V. Brochard. — *L'Œuvre de Socrate.* L'œuvre de Socrate est d'avoir constitué une méthode morale, la recherche d'une définition de concepts; mais on chercherait en vain, dans les témoignages qui nous restent, la preuve que Socrate a réussi à appliquer cette méthode. « Il aurait fallu déterminer l'objet de cette science, c'est-à-dire le bien, mais, comme Socrate n'avait à sa disposition que des notions assez vagues de l'utile ou de l'agréable telles que les conçoit le sens commun, il ne pouvait résoudre la difficulté. » Socrate a recommandé de définir, et il n'a pas su découvrir de définitions. « Il recommande de pratiquer les diverses vertus à cause des avantages matériels qu'elles sont susceptibles de nous procurer; mais ces avantages il n'en jouit jamais. »

Hamelin. — *Sur la Logique des Stoïciens.* La logique des Stoïciens est-elle empiriste comme l'a soutenu M. Brochard dans un article magistral de 1892, et faut-il la rapprocher de la Logique de Stuart Mill? Telle est la question qu'examine M. Hamelin. Il distingue la recherche psychologique de l'origine et la théorie de la connaissance; les propositions tirées de l'expérience ont une valeur dogmatique, parce qu'elles affirment une liaison causale qui est fondée sur la nature des choses, qui est essentielle. La doctrine stoïcienne est ainsi comparable à celle de Taine, et, ce qui est plus inattendu, à celle de Spinoza. La logique de Taine n'est peut-être pas assez consistante pour supporter le poids de ce rapprochement; quant à Spinoza, s'il est nominaliste à certains égards, son mathématisme nous paraît bien éloigné du dynamisme biologique des Stoïciens.

Nous ne pouvons analyser ici l'étude de M. Robin sur l'édition donnée par M. Rodier du *Traité de l'Ame* d'Aristote : disons seulement que c'est un éloge du travail de M. Rodier qui est très grand, et qui n'est pas exagéré.

M. Dauriac donne une suite à son *Essai sur les Catégories* : un *Essai* qui ne sera pas moins remarqué *sur la Catégorie de l'Être.* Il s'agit d'opposer à l'Être-Substance *ens*, l'Être-Relation *esse*, qui est une relation et qui devient un absolu, parce qu'il est la relativité à soi-même; le phénomène rationnel ne répugne pas à cet absolu parce qu'il est un abstrait, sans cesser d'être réel, parce qu'il est le principe d'identité. Au service de cette thèse, M. Dauriac met une dialectique pleine de verve et de vie, qui s'anime encore au contact des grands penseurs, dont il rencontre ou dont-il côtoie les analyses : M. Lachelier et M. Renouvier.

Enfin M. Pillon ajoute un chapitre nouveau à *l'Evolution de l'Idéalisme au* XVIII*e* *siècle avec la Critique de Bayle : critique du théisme cartésien.* Bayle a aperçu le caractère négatif et fictif de l'idée d'infini : il est le précurseur de la polémique néo-criticiste contre la confusion métaphysique du parfait et de l'infini. M. Pillon, avec la conscience et la pénétration qu'il montre toujours dans l'analyse des textes, fait surgir des écrits de Descartes une série de questions « dont s'est détourné l'esprit cartésien, assuré trop vite d'une fausse évidence ». En dehors de la première et de la troisième preuve qu'il avait eu déjà l'occasion d'examiner de près, il insiste sur la seconde preuve, par l'existence du moi, sur la conception qu'elle implique de la causalité métaphysique, qui est si originale et qui est destinée à devenir si féconde chez Spinoza.

ERRATUM

Cher Monsieur,

Dans le compte rendu de la soutenance de la thèse latine de M. Lapie, la *Revue* me fait dire : « Je vais examiner la thèse au point de vue de l'histoire du droit grec ». J'espère qu'aucun de mes collègues et qu'aucun de nos lecteurs ne m'aura cru capable d'avoir pris un engagement aussi téméraire. J'ai dit tout simplement que, pour conserver au débat l'intérêt que M. Brochard y avait mis, il aurait fallu pouvoir étudier le travail de M. Lapie au point de vue de l'histoire du droit grec, ce que mon incompétence m'interdisait de faire.

Avec mes remerciements pour l'insertion d'une rectification qui, cette fois, m'a semblé indispensable, je vous prie d'agréer, cher monsieur, mes meilleurs sentiments.

Henry Michel

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE SEPTEMBRE 1902)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1902-1903)

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Philosophie ancienne : M. H. Bergson, professeur.

Philosophie moderne : M. G. Tarde, professeur : le jeudi, cours de *philosophie criminelle et pénale*; le samedi, *Les idées philosophiques de Cournot.*

Psychologie expérimentale : M. P. Janet, professeur : *Les émotions et les oscillations du niveau mental.*

Université (Faculté des Lettres).

Philosophie : M. G. Séailles, professeur : *L'idéal moral.*

Histoire de la philosophie ancienne : M. V. Brochard, professeur, exposera, le mardi, *la morale des Epicuriens et des Stoïciens*; le jeudi, il dirigera les exercices pratiques en vue de l'agrégation.

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, chargé du cours.

Science de l'éducation : M. Ed. Durkheim, chargé du cours.

Philosophie : M. V. Egger, chargé d'un cours complémentaire. Cours public : *Les problèmes de la métaphysique*, suite et fin. Conférences : Exercices pratiques (leçons et dissertations) de philosophie dogmatique.

Histoire des doctrines politiques : M. Henry Michel, chargé du cours.

Histoire de l'économie sociale (fondation Chambrun) : M. A. Espinas, professeur adjoint : le vendredi, à 10 h. 1/2, *Philosophie sociale de l'antiquité*; le lundi, à 10 h. 3/4, *la volonté et ses règles sociales.*

Psychologie : M. G. Dumas, chargé de cours. Cours public : *De la sensibilité physique.* Conférences fermées à l'asile Sainte-Anne (Clinique de la Faculté de médecine) : *Étude psychophysiologique et clinique de la sensibilité normale et morbide.*

Laboratoire de psychologie physiologique : M. A. Binet, directeur.

Aix-Marseille.

Philosophie : M. Maurice Blondel, professeur. Cours public : *L'aspect philosophique des problèmes biologiques.* — Conférence du mercredi : *Logique de la pensée et logique de l'action.* Exercices pratiques. — Conférence du vendredi : *L'évolution de la philosophie kantienne en France au XIXe siècle.* — Correction de dissertations et leçons d'étudiants.

Alger.

Philosophie et histoire de la philosophie : M. Léon Gauthier, chargé du cours. Le jeudi, à 1 h. 3/4, cours d'histoire de la philosophie musulmane : *Les origines.* — Conférences : le lundi, à 4 h. 1/2, Explication du texte arabe du roman philosophique d'Ibn Thofaïl intitulé *Hayy ben Yaqdhân.* — Le jeudi, à 3 heures, Questions et exercices de logique (*La logique en Europe et chez les musulmans*).

Besançon.

Philosophie : M. Colsenet, professeur doyen, le vendredi, cours public : *l'individu et la société*; le lundi, conférence de

licence : *Histoire de la philosophie*; le mercredi, conférence de licence : *Questions dogmatiques.*

M. Rayot, chargé d'un cours libre : le jeudi, *Pédagogie.*

Bordeaux.

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé du cours. Cours : *La personnalité* (suite). — Conférences : préparation des auteurs d'agrégation.

Philosophie : M. G. Rodier, maître de conférences.

Caen.

Philosophie : M. E. Goblot, professeur.

Clermont-Ferrand.

Philosophie : M. E. Joyau, professeur. Cours public : *De la découverte de la vérité dans les sciences. De la science, de la philosophie et des sciences occultes. De l'esprit scientifique*; *de la méthode. Classification des sciences. Des sciences mathématiques. Sciences physiques et naturelles. Sciences philologiques. Sciences morales et sociales. Histoire. De l'erreur. De la certitude et de la liberté.*

Conférences : *Métaphysique. Les idées de cause, de force, de substance. Différentes théories sur la nature de la matière et de la vie. De la fixité ou de la variabilité des lois de la nature. Évolution. Transformisme. Histoire de la philosophie. Moyen âge.*

Dijon.

Philosophie : M. L. Gérard-Varet, professeur. Semestre d'hiver : Cours public : *Histoire de l'esthétique* (art ancien). — Conférences : *Le platonisme*; *l'idée de cité.* Devoirs; questions théoriques. — Science de l'éducation : *De l'éducation du caractère.*

Semestre d'été. Conférences : *Quelques points du kantisme.* Devoirs, questions théoriques; explication d'un texte classique français. — Science de l'éducation : Explication de textes pédagogiques et questions diverses.

Lille.

Philosophie : M. Penjon, profeseur; le jeudi, de 2 à 4 heures, conférence d'agrégation, explication d'auteurs, exercices pratiques; le vendredi, de 3 à 4 heures, conférence d'agrégation et de licence : *Histoire de la philosophie*; *Leibniz et ses nouveaux commentateurs.*

Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur chargé de conférences. 1° Agrégation : explication de textes, exercices pratiques, le jeudi, à 10 heures. — 2° Licence : objet et méthode de la psychologie, le vendredi, à 4 h. 1/2.

Science de l'éducation : M. G. Lefèvre, professeur. 1° *Histoire des doctrines de l'éducation dans les temps modernes* (*XVIIe siècle*), le jeudi, à 9 heures. — 2° *L'éducation de la volonté* : le jeudi, à 2 heures, cours public (du 1er février au 1er mai). — 3° Explication de textes et exercices pratiques préparatoires à l'inspection primaire et à la direction des écoles normales, le jeudi, à 2 heures (du commencement de l'année au 1er février et du 1er mai à la fin de l'année). — 4° Des leçons de méthode seront faites en 1902-1903, comme en 1900-1901 et en 1901-1902, par des professeurs des diverses facultés (droit, médecine, sciences, lettres).

Législation et administration scolaires : M. Bonnarie, inspecteur d'académie, directeur de l'enseignement primaire du Nord, fait, le jeudi, à 3 heures, un cours libre autorisé par le Conseil de l'Université, en vue de l'inspection primaire.

Lyon.

Philosophie : M. Alexis Bertrand, professeur.

Histoire de la philosophie et des sciences : M. Hannequin, professeur. Cours public : *Les théories de la connaissance chez les grands cartésiens.* — Conférence commune à tous les étudiants de philosophie : *Logique générale et métaphysique.* — Conférence d'agrégation : explications de textes et leçons des étudiants. — Conférence de licence. Questions d'*histoire de la philosophie ancienne*, et leçons des étudiants.

Science de l'éducation : M. C. Chabot, professeur adjoint. Cours public : *La psychologie de l'enfant* (1re partie). — Conférence (Licence et Agrégation). — *Cours de morale théorique.* De plus, dans le 2e semestre, explication d'un auteur du programme d'agrégation. — Conférence de psychologie appliquée à l'éducation : *Les lois de l'esprit et les méthodes.* — Conférence préparatoire à l'Inspection primaire : Leçons, exercices et explications de textes du programme. — Des conférences supplémentaires seront faites sur *la pédagogie de l'enseignement secondaire* et ouvertes à tous les étudiants.

Montpellier.

Philosophie : M. G. Milhaud, professeur, traitera *de l'idée de science* (*étude historique et critique*).

Philosophie : M. H. Delacroix, maître de conférences.

Nancy.

Philosophie : M. Souriau, professeur.

Poitiers.

Philosophie : M. Mauxion, professeur. Premier semestre : *Les applications de la morale scientifique à l'éducation et au problème social.* Second semestre : *La philosophie de Kant.*

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. 1° Conférence : *Intelligence, émotions.* — 2° Cours public : *Expression.* — 3° Travaux pratiques de psychologie : méthodes psycho-physiques, chronométrie, méthode graphique, phonétique expérimentale.

Histoire de la philsophie : M. P. Lapie, maître de conférences. Jeudi, 9 heures matin. Cours public : *Définition de l'Etat et notions de morale civique.* 10 heures. Conférence de pédagogie. — Vendredi, 3 heures. Conférence : exercices pratiques. — Samedi, 3 heures. Conférence : *La philosophie de la Renaissance. La philosophie cartésienne.*

Toulouse.

Philosophie : M. Thouverez, professeur.

Philosophie : M. C. Bouglé, professeur. Cours public de pédagogie : *La concurrence et le concours.* — Conférence de licence : *Influence du progrès des sciences naturelles sur la philosophie française au XIXe siècle.* — Conférence d'agrégation : explication d'un auteur du programme.

BELGIQUE

Bruxelles.

Philosophie : M. René Berthelot, professeur.

Philosophie : M. G. Dwelshauvers, professeur.

1. *Introduction à la philosophie* (3 heures par semaine, d'octobre à Noël). Il sera montré comment les idées platoniciennes se retrouvent chez les philosophes rationalistes modernes; comment les éléments survivants de la scolastique en général et la notion de substance en particulier, en se mêlant aux tendances platoniciennes, ont, chez ces philosophes, été l'origine de difficultés inextricables; comment l'on peut concevoir les rapports de l'infini et de la pensée sans ces éléments d'emprunt; comment enfin les philosophes français des dernières années ont dégagé les idées directrices des métaphysiciens depuis Descartes, des notions contradictoires qu'ils avaient acceptées par concession, et continuent la tradition rationaliste en s'efforçant de préciser la théorie de la connaissance et de l'unifier.

2. *Psychologie générale* (3 heures par semaine, de janvier au 15 juin). On examinera les méthodes en psychologie et l'on emploiera la méthode réflexive pour montrer l'insuffisance des théories sensualistes; critique détaillée de la notion de sensation et des thèses de la psychophysiologie et de la psychophysique; critique des théories associationnistes et des transformations récentes de ces théories. On montrera qu'il n'est pas possible d'analyser la pensée par les méthodes expérimentales, mais que les problèmes auxquels conduit la méthode réflexive sont des problèmes métaphysiques : d'où l'existence d'une psychologie rationnelle non subordonnée à l'individu. On examinera ensuite l'unité de la raison, et la synthèse consciente par laquelle elle se traduit à tous ses moments; on montrera que la vie individuelle et son devenir, dont les sentiments sont l'expression et dont la volonté indique l'expansion et la force, ne se ramène pas à des lois, mais peut simplement se décrire et se résumer en tendances; on examinera le conflit entre la conscience rationnelle et l'infini devenir dont les sentiments sont le reflet chez l'individu. On étudiera l'arrêt et la fixation de l'effort individuel dans l'automatisme, ainsi que les théories récentes relatives à cette question.

3. *Cours de philosophie du droit* (pour la préparation au doctorat). On étudiera les transformations du droit naturel en une science de la société, et l'antinomie qui subsiste en celle-ci entre les lois d'observation et la volonté d'idéal.

4. *Séminaire de philosophie.* Conférences suivies de discussions, et critiques d'ouvrages présentées par les étudiants.

8. *Lecture d'auteurs* : fragments de J. Lagneau.

Histoire de la philosophie : M. L. Leclère : *Histoire de la philosophie ancienne* : 2 heures par semaine. Tout en passant en revue les principales doctrines, de Thalès à Proclus, le cours sera plus particulièrement consacré à l'étude des penseurs présocratiques, comme physiciens, mathématiciens et philosophes. — Lecture et explication des textes, analyse des études de MM. Tannery, Milhaud, R. Berthelot, etc.

Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. 1. *Histoire de la philosophie moderne,*

3 heures par semaine, pendant le premier semestre. — 2. *Méthodologie*, 3 heures par semaine, pendant le second semestre. — 3. *Philosophie morale*, 2 heures par semaine, pendant toute l'année. — 4. Exercices pratiques de philosophie (Locke, *Essay concerning human understanding*, et Leibniz, *Nouveaux essais*, IVe livre), 2 heures par semaine, pendant toute l'année. — 5. Discussion de problèmes choisis de morale, 2 heures par semaine, pendant toute l'année.

Liége.

Philosophie : M. O. Merten, professeur. Premier semestre : 1. *Histoire de la pédagogie* et *méthodologie*. — 2. *Métaphysique générale et spéciale*. — 3. *Encyclopédie de la philosophie*. — Deuxième semestre : 4. *Logique*. — 5. Exercices sur des questions de philosophie (Travaux écrits sur des questions de logique). — 6. Analyse d'un traité philosophique (Bossuet : De la connaissance de Dieu et de soi-même). — 7. Etude approfondie de questions de logique (Naville : La logique de l'hypothèse). — Premier et deuxième semestre : 8. *Histoire de la philosophie moderne*.

SUISSE

Fribourg.

Logique et histoire de la philosophie ancienne : Gall Manser.

Morale et histoire de la philosophie moderne : Leo Michel.

Pédagogie : Raphael Horner.

Genève.

J.-J. Gourd. Classification et histoire des doctrines philosophiques; Exercices philosophiques.

Adrien Naville. Théorie de la science; Logique.

Th. Flournoy, Dr med. prof. ext. de psychologie expérimentale. — 1. Cours (2 fois par semaine). Chapitres choisis de *Psychologie anormale* : les psychonévroses, le génie, etc. — 2. Conférence (1 fois par semaine). *Discussions psychologiques*, en prenant pour thème le livre de M. Bergson : « Matière et Mémoire ». — 3. Exercices et travaux pratiques au Laboratoire (avec M. Claparède).

Ed. Claparède, Dr med. Privat-docent. — 1. Cours (1 fois par semaine). Psychologie comparée : *L'instinct et l'intelligence chez les animaux*. — 2. Exercices et travaux pratiques au Laboratoire (avec M. Flournoy).

P. Duproix. Pédagogie.

E. de Girard. Systèmes sociaux au XIXe siècle.

L. Waarin. Conférences sociologiques; *Le mouvement des idées politiques au moyen âge*.

D. Pasmanik. Théorie de la valeur.

M. Liwchitz. Histoire de la philosophie. I. Semestre d'hiver 1902-3 : *La philosophie grecque et la philosophie du moyen âge*. — II. Semestre d'été 1903 : *La philosophie française au XVIIe siècle. Spinoza.*.

M. Ed. Platzhoff-Lejeune. Semestre d'hiver 1902-3 : *L'Histoire du pessimisme*. — Semestre d'été 1903 : *Moralistes scandinaves : Bjoernson et Strindberg*.

Lausanne.

Philosophie : M. M. Millioud, professeur.

Neuchâtel.

Académie.

Philosophie : M. Murisier, professeur. *Histoire de la philosophie ancienne. — Histoire de la philosophie moderne jusqu'à Kant. — Sciences physiques et sciences morales*. Interprétation de textes.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

1. Quelle idée pouvons-nous nous faire aujourd'hui de la matière et de ses rapports avec l'esprit?

2. De l'association des idées et de la loi ou des lois qui la régissent.

3. L'idéalisme de Berkeley et l'idéalisme de Kant.

Leçons de thèses.

Platon. Le *Politique*. — 1. Rapports de la politique et de la dialectique dans Platon. — 2. Du gouvernement parfait et des gouvernements imparfaits dans la *République* et dans le *Politique*.

Aristote. *Physique*. — La Nature d'après Aristote.

Plotin. — 1. L'ἕν de Plotin est-il la même chose que l'ἀγαθόν de Platon? — 2. De la descente des âmes dans le monde et de leur retour vers Dieu. — 3. L'Extase.

Descartes. *Regulae*. — 1. Qu'est-ce que l'énumération? — 2. L'imagination et en particulier l'imagination géométrique. — 3. Analyse et synthèse. — 4. Théorie de l'erreur. — 5. Les natures simples, — 6. Rôle de la mémoire dans la théorie de la connaissance.

Spinoza. *Tractactus Politicus*. — 1. Mé-

thode de la philosophie politique chez Spinoza. — 2. La fin de l'État.

Leibniz. *Nouveaux Essais.* l. II. — 1. Sensation et Entendement. — 2. Théorie des sentiments. — 3. Les perceptions insensibles et la volonté. — 4. L'idée de substance chez Leibniz. — 5. Morale de Leibniz.

Kant. *Critique de la raison pratique.* — Quel genre de réalité la *Critique de la raison pratique* confère-t-elle aux idées de liberté, d'immortalité de l'âme, et de Dieu?

Auguste Comte. — 1° Relativité de la science chez Comte. — 2° Ordre et progrès.

Leçons dogmatiques.

1. Rapports de la théorie de la connaissance et de la psychologie. — 2. Nature et valeur de l'idée de substance. — 3. Qu'est-ce qu'une loi de la nature? — 4. Rôle de la déduction dans les sciences de la nature. — 5. L'identité personnelle. — 6. La connaissance du passé est-elle immédiate? — 7. Essence des phénomènes affectifs. — 8. La conscience de la volonté. 9. D'une classification des devoirs et du principe de cette classification. — 10. Valeur morale de l'humilité. — 11. Le mensonge. — 12. La justice sociale. — 13. Y a-t-il une justice internationale?

LIVRES NOUVEAUX

Essai d'une Philosophie de la Solidarité, *conférences et discussions présidées* par MM. Léon Bourgeois, député, ancien président du conseil des ministres, Alfred Croiset, membre de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1 vol. in-8 de xiv-287 p. Paris, Alcan, 1902. — Le titre est trompeur : dans ce volume, fait de conférences dues à des penseurs indépendants, et de libres discussions, il convient tout au plus aux trois conférences de M. Léon Bourgeois qui ouvrent le volume. Mieux vaudrait dire : *Recherches sur l'idée de solidarité.* Telles quelles, ces recherches sont suggestives : l'*École des Hautes Études sociales* a bien choisi ses conférenciers, et la discussion qui souvent accompagne la conférence est généralement instructive.

M. Léon Bourgeois, dans trois conférences sur l'*idée de solidarité et ses conséquences sociales,* pose d'une part, le fait de la solidarité, — solidarité naturelle, biologique ou économique, — et, d'autre part, l'idée de justice. Comment réaliser l'idée de justice en tenant compte du fait de la solidarité, voilà le problème. Car « la solidarité... est une loi naturelle, inéluctable, qu'il faut subir en tant que loi naturelle, mais dont il faut se servir, comme nous nous servons de toutes les autres lois de la nature, en vue des fins propres de l'humanité. C'est dans la loi de la gravitation que nous cherchons le moyen d'établir l'équilibre de nos édifices matériels : c'est dans la loi de solidarité que nous devons chercher le moyen d'établir l'équilibre de choses morales et sociales, c'est-à-dire la justice » (p. 36). S'il s'agissait de définir un rapport de justice entre deux hommes absolument libres l'un à l'égard de l'autre, non solidaires, on les poserait simplement comme contractants égaux. Mais, s'il s'agit de personnes solidaires de fait, de personnes entre lesquelles des circonstances indépendantes de leur volonté ont déjà établi des rapports réciproques, alors le rôle de la justice sera « de *rétablir* d'abord entre eux l'équivalence, par un compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés ». Pour être libre, chacun de nous doit d'abord *se libérer*, acquitter *sa dette sociale.* C'est l'idée du quasi-contrat, par laquelle M. Léon Bourgeois définit la solidarité morale, distincte de la solidarité naturelle. Et, dans sa dernière conférence, M. Bourgeois essaie de montrer quel programme d'action pratique tendrait à la réalisation de cet idéal : enseignement gratuit à tous les degrés (car « les idées se communiquent sans que personne s'enrichisse ou s'appauvrisse en les communiquant. Il nous est à peu près impossible d'en connaître l'auteur, le véritable inventeur.... Elles ne peuvent être l'objet d'aucune appropriation personnelle » (p. 83); — limitation des heures de travail, afin de « réserver une certaine part de la vie de chacun des associés pour l'achèvement de son instruction et de son éducation personnelle... de rendre possible sa vie morale » (p. 85); — mesures d'assistance et de prévoyance sociales : « la société ne peut pas garantir à chacun de ses membres l'égalité du salaire. Cette égalité n'est ni désirable, ni possible. Mais il y a un minimum d'existence, la vie elle-même, que la société doit d'abord assurer à chacun de ses membres. On a eu raison de dire qu'il n'est pas tolérable qu'un homme meure de faim à côté du superflu des autres hommes » (p. 86); — impôt progressif : « Il y a comme *une progression* dans le profit que nous tirons de l'outillage social, à mesure que nous disposons de moyens d'action plus forts et plus variés. Il est donc équitable de trouver un système de contributions *qui tienne compte de cette progression en y*

proportionnant la charge de chacun » (p. 94).

M. F. Rauh (*Propriété individuelle et propriété solidaire*) oppose à la philosophie sociale de M. Bourgeois ce qu'il appelle « la solidarité socialiste ». Il reproche à M. Bourgeois de maintenir « la forme actuelle du droit de propriété, de sorte que la société est seulement engagée selon lui à guérir les maux qu'elle a produits par sa propre organisation. La justice selon M. Léon Bourgeois est une justice réparatrice. La justice socialiste est une justice organisatrice. Elle prétend organiser la liberté économique de façon à éviter les effets funestes du régime actuel... Le système socialiste s'oppose au système de M. Léon Bourgeois, comme l'hygiène, la médecine préventive à la thérapeutique ordinaire qui guérit la maladie une fois née » (p. 175). Sur les moyens à employer, M. Rauh se borne à montrer que la conception du marxisme orthodoxe (centralisation absolue de la production nationale) a fait son temps, que l'idée socialiste de la justice s'est « modifiée et assouplie », et conclut à un éclectisme, en somme, assez vague. — M. Ch. Gide (*La solidarité économique*) analyse successivement les diverses formes reconnues de la solidarité : la division du travail — elle fait de chaque individu un être atrophié, un infirme; l'échange — la loi de l'échange n'est que la loi du talion, elle est une forme atténuée de la guerre, pour échanger, encore faut-il posséder; la concurrence — elle engendre la falsification des denrées et conduit, de catastrophe en catastrophe, à la concentration industrielle. Restent les formes contractuelles, volontaires de la solidarité : l'association professionnelle, qui a l'inconvénient d'isoler les individus dans leurs métiers respectifs; l'association mutualiste, qui a l'inconvénient de n'être pas intégrale, de parer seulement à l'accident; enfin l'association coopérative : « si le règne de la solidarité doit se réaliser jamais, je ne puis me le représenter que sous la forme de ce que j'ai appelé... la République Coopérative, c'est-à-dire par l'association des consommateurs se groupant et s'entendant pour pourvoir collectivement, à tous leurs besoins matériels, intellectuels, esthétiques, moraux et religieux » (p. 231). — M. Xavier Léon (*Le fondement rationnel de la solidarité d'après la doctrine de Fichte*), pour répondre à ceux qui voient dans l'idée de solidarité une conquête de la science contemporaine, essaie de montrer que « l'originalité de Fichte consiste à avoir dans la morale substitué à l'idéal individualiste du salut personnel un idéal tout social, un idéal du progrès de la raison et de la liberté dans l'humanité » (p. 240). Et peut-être M. Xavier Léon force-t-il un peu une thèse juste au fond; ne vaudrait-il pas mieux dire que la philosophie de Fichte est un essai de conciliation entre le mysticisme, l'ascétisme chrétien, d'une part, et, d'autre part, la morale humaine et terrestre de la Renaissance? — M. H. La Fontaine (*Socialisme et solidarité*), après avoir montré à quel point les sociologues avaient transformé la notion juridique de la solidarité, continue par une sorte de manifeste socialiste : « la transformation du régime capitaliste en régime collectiviste exige, dans l'ordre moral, le développement des sentiments altruistes et la pratique de la solidarité (p. 263). — Enfin M. Émile Boutroux (*Rôle de l'idée de solidarité*), traitant la question en métaphysicien, essaie de montrer comment la solidarité évolue vers la liberté, jusqu'au moment où, cessant d'être « une loi fatale de dépendance subie par les individus » (p. 280), elle apparaît comme l'œuvre même de la liberté.

Nous avons réservé pour la fin les deux conférences hérétiques de MM. Darlu et Buisson, qui, l'un et l'autre, veulent mettre leur public en garde contre un attachement exclusif à l'idée de solidarité. M. Darlu ne pense pas — tout au contraire — (*Solidarité et Morale Personnelle*) que notre époque pèche par un excès de subjectivisme, par un goût exagéré de la « vie intérieure ». Contre le principe des œuvres, il essaie de réhabiliter le principe de la foi : « ce qui importe le plus..., n'est pas ce que nous faisons, mais ce que nous sommes. La règle suprême de la morale n'est pas : fais ceci ou cela; elle s'exprime ainsi : sois, sois toi-même, et autant qu'il est possible à un homme, vis de la vie de l'esprit » (p. 138-9). — M. F. Buisson, dans une conférence pédagogique (*la Solidarité à l'École*), rencontre la théorie de M. Gourdon, suivant lequel il faut introduire à l'école le principe de la responsabilité collective : « il ne faut plus établir de classements personnels, il ne faut plus de récompenses et de punitions individuelles, mais des récompenses et des punitions collectives; on donnera des *bons points* à la classe : on félicitera ou l'on blâmera la classe : par des punitions collectives, on obtiendra l'aveu des fautes commises » (p. 197). Mais M. Buisson reconnait là une thèse d'origine catholique et ecclésiastique. « C'est parce que nous avons cru en la valeur de la personnalité et de la liberté, que nous avons lutté pour échapper à cette tutelle et à ce

joug. Et tout cet effort n'aboutirait qu'à rétablir tout cela.... Qu'on fasse de la discipline des applications collectives quand il y a eu participation collective, tout le monde en est d'accord. Mais qu'on ne collectivise que ce qui de sa nature est collectif. Et voici ce qui ne l'est pas : la conscience et le devoir, l'individualité morale » (p. 198-9).

Si MM. Darlu et Buisson avaient eu entre les mains le recueil complet des conférences prononcées par leurs collaborateurs, peut-être auraient-ils trouvé, dans ces conférences, des armes précieuses pour réfuter le « solidarisme » par l'absurde. Car tous les « solidaristes » de l'*École des Hautes Études sociales* sont en vérité de très mauvais solidaristes, beaucoup plus libéraux que solidaristes, et préoccupés surtout de concilier avec leurs exigences libérales, de transmuer en liberté, une solidarité qu'ils constatent, mais qui, au fond, les incommode. Voyez M. Gide, transformant en lien volontaire (ou quasi volontaire) le lien qui nous rattache à la religion, à la patrie de nos pères. Voyez surtout M. Bourgeois, lorsqu'il s'agit de se prononcer sur la question du socialisme. Peut-on être solidariste sans être socialiste? lui a demandé M. G. Renard (p. 23). Et M. Bourgeois répond : « Socialiste, je le veux bien, mais socialiste libéral, le plus libéral des socialistes.... Je suis... absolumen topposé au collectivisme, au communisme, qui fait appel en tout à la puissance de l'État, et tend nécessairement à détruire la liberté. La propriété individuelle... résulte du travail.... Le développement de la propriété individuelle, non sa suppression, voilà pour moi le but, et mon idéal social est celui dans lequel chacun serait arrivé dans la mesure de la justice à la propriété individuelle » (p. 34). Mais que veut dire la thèse de la solidarité si elle ne veut pas dire que, d'une part, il est impossible d'isoler dans le produit apparent de mon travail ce qui en est réellement le produit d'avec ce que la collaboration d'autres hommes, morts ou vivants, a créé, que, d'autre part, je ne possède pas un droit manifeste sur le produit de mon travail, au détriment des infirmes et des faibles? C'est-à-dire que M. Bourgeois adhère, en définitive, au socialisme, moins l'élément solidariste du socialisme. Mais M. Renard réplique à son tour. Suivant lui, « dans la société devenue une vaste coopérative [de production], chacun touche un dividende proportionné à son travail, car le droit de chacun étant fondé sur le travail, chacun a droit au produit intégral de son travail, qui n'est que le prolongement légitime de la personnalité humaine » (p. 69). Voilà donc M. Renard, socialiste, d'accord avec M. Bourgeois, solidariste, pour répudier la thèse essentielle du solidarisme, après avoir affirmé, contre M. Bourgeois, l'impossibilité de séparer socialisme et solidarisme. Il a fallu que, sur ce point, un philosophe individualiste, ou personnaliste, M. Darlu, rappelât en passant les solidaristes au respect de leur propre logique (p. 150-1). Cependant, le seul résultat vraiment utile des colloques philosophiques annuellement organisés par l'*École des Hautes Études sociales* ne serait-il pas d'aboutir à la définition claire et distincte des notions mises en discussion ?

Sur divers points de la philosophie des sciences mathématiques, par J. De Tilly, directeur de la classe des sciences de l'Académie royale de Belgique, 46 p. in-8° (Bruxelles, Hayez, 1901).

Les collaborateurs du *Congrès international de Philosophie* apprendront avec plaisir que leurs travaux ont fait l'objet du discours prononcé dans la séance publique de la classe des sciences de l'Académie royale de Belgique, le 17 décembre 1901. M. le général De Tilly, que des circonstances imprévues avaient empêché de prendre part au *Congrès*, a bien voulu rendre compte dans ce discours des mémoires de la section III (*Logique et Histoire des Sciences*), et émettre à cette occasion quelques-unes des idées qu'il eût exposées dans son mémoire. Il ramène les questions traitées à trois : les principes de la géométrie ; les principes de la mécanique, et le déterminisme mécanique ou physique.

Sur les *principes de la géométrie*, M. De Tilly ne paraît pas admettre la géométrie projective comme indépendante de la géométrie métrique et antérieure à elle. Pour lui, l'angle n'est pas la relation de situation de deux directions (Russell), mais « une relation entre trois distances ». Il conçoit la géométrie comme « n'étant que la science des intervalles », et l'intervalle lui-même comme un « nombre caractérisant un couple de points ». Pour avoir *une* géométrie, il faut « choisir les nombres correspondant aux intervalles des couples de points de l'espace.... de manière qu'il puisse exister entre ces nombres des relations générales, d'ailleurs quelconques ». L'auteur a établi dans un ouvrage antérieur [*Essai de géométrie générale* (1892); cf. *Essai sur les principes fondamentaux de la géométrie et de la mécanique* (1878)] que, si le nombre de points à partir duquel les intervalles ne sont plus tous arbitraires (indépen-

dants) est n, il existe entre les $\frac{n(n-1)}{2}$ intervalles de n points une seule relation analytique symétrique. Dans l'espace à 3 dimensions ($n = 5$), cette relation entre 5 points est soumise à une condition de possibilité, la *condition des six points*; et de cette condition l'auteur a déduit les trois géométries d'Euclide, de Lobatchevsky et de Riemann comme les seules possibles. Il en conclut que la géométrie euclidienne n'a sur les autres que deux avantages : 1° la simplicité; 2° l'accord avec l'expérience.

Pour les *principes de la mécanique*, l'auteur les considère comme fondés sur l'expérience, de même que les principes de la géométrie. Il accorde à M. Poincaré que l'expérience ne pourra jamais les renverser, et que, en général, « la vérification des lois hypothétiques de la science ne prouve pas d'une manière absolue la vérité de ces lois »; mais il maintient, avec M. Painlevé, qu'ils sont *imposés* par l'expérience à titre d'hypothèses suggérées par elle, et à titre de résumés d'innombrables expériences.

Il discute ensuite une question plus précise et plus technique : celle de la force et de la masse. Il soutient, contre MM. Poincaré et Blondlot, qu'il vaut mieux définir d'abord la force, puis la masse en fonction de la force; parce que le système inverse, qui définit d'abord la masse, puis la force, suppose un système de repères immobile, en d'autres termes, implique l'espace et le mouvement *absolus*. Il « préfère les expériences imparfaites, mais réalisables, sur lesquelles se base la mécanique ordinaire, aux expériences très philosophiques, mais irréalisables, de MM. Poincaré et Blondlot. » Il montre que la mesure statique des forces (par le dynamomètre) n'est pas si vaine que M. Poincaré le prétend; et il maintient contre lui la valeur du principe de l'indépendance des effets des forces, dont les violations ne sont qu'apparentes. (Cf. De Tilly, *Note sur les principes fondamentaux de la mécanique*, 1901.)

Sur la question du *déterminisme*, M. De Tilly remarque d'abord que les paradoxes allégués après M. Boussinesq comme preuves scientifiques de l'indéterminisme ne prouvent rien, car ce sont simplement des cas d'équilibre instable; et d'ailleurs « l'indétermination de la solution mathématique ne prouve rien contre le déterminisme physique. » Quant aux arguments d'ordre philosophique, il les trouve peu concluants (celui tiré du caractère approximatif des vérifications expérimentales lui paraît être une « échappatoire ») et surtout inutiles : attendu que, selon lui, « la mécanique, dans son état actuel, et en admettant toutes ses hypothèses comme absolument vraies, ne décrète nullement le déterminisme absolu ». Ce n'est pas affirmer le déterminisme que de dire que « quelque chose demeure constant » (Poincaré); il faut au moins dire ce qui demeure constant. Or il ne suffit pas d'admettre la constance des trois quantités (vitesse du centre de gravité, somme des aires, et force vive) qui correspondent aux trois principes de la mécanique, il faut ajouter une quatrième hypothèse, à savoir qu'il n'y a pas d'autres forces que celles que les points matériels exercent les uns sur les autres. En effet, si l'on suppose les équations générales de la dynamique vérifiées par un système de forces, elles pourront encore être vérifiées si l'on ajoute à ce système 3 forces appliquées respectivement en 3 points distincts, et convenablement choisies (ces 3 forces nouvelles pourraient être le résultat de l'action simultanée d'une volonté libre). (Cf. De Tilly, *Sur les notions de force d'accélération et d'énergie en mécanique*, 1887.) C'est dans ce sens, purement scientifique, que M. De Tilly admet l'indéterminisme. Aussi est-il peu sensible aux raisonnements spécieux et subtils par lesquels on a essayé d'établir que le déterminisme suppose la liberté; il approuve encore moins les arguments antiscientifiques de l'agnosticisme à la mode : il trouve que M. Le Roy « va trop loin » quand il soutient que les sciences reposent sur des cercles vicieux inéluctables (mesure du temps et mouvement uniforme; lois de la réflexion et miroir plan), et il indique le moyen d'échapper à ces prétendus cercles vicieux.

En somme, les philosophes trouveront dans ce discours beaucoup d'aperçus et de réflexions suggestives. Si l'auteur y procède plus par affirmations que par raisonnements, cela tient, d'une part, à la forme académique de son opuscule, d'autre part, à ce qu'il se réfère aux démonstrations qu'il a données dans ses ouvrages antérieurs, trop peu connus en France. Nous serions heureux que la présente note pût attirer sur eux l'attention de nos lecteurs.

La Responsabilité pénale, par Adolphe Landry, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, 1 vol. in-18 de 192 p. Paris, Alcan, 1902. — C'est un essai, très ingénieux, très élégant, de solution du problème de la responsabilité pénale. M. Landry est utilitaire, et commence,

dans la première partie de son livre (*responsabilité morale et responsabilité pénale*), par défendre la théorie utilitaire contre la thèse classique, et aussi contre la théorie nouvelle (*terza scuola* : MM. Tarde, Saleilles, Alimena), suivant laquelle le philosophe utilitaire du droit doit, sous peine d'autoritarisme maladroit, faire des concessions constantes, dans l'application du droit, à l'état de l'opinion publique : c'est ce que Bentham lui-même, le fondateur de l'utilitarisme absolu, appela la *popularité* de la peine. Dans une seconde partie, M. Landry passe à ce qui fait l'objet propre de son livre : *la responsabilité pénale dans la doctrine utilitaire*. Il limite expressément son sujet, distingue la *pénalité* de la *prévention*, de l'*élimination* et de l'*amendement*, et ne s'applique à l'étude que de la seule pénalité. Or la peine a deux propriétés essentielles, l'*intimidation* et l'*exemplarité*. Donc « la responsabilité d'un criminel se déterminera par son intimidabilité, mais en telle sorte que le jugement prononcé donne le maximum d'effet utile, les conséquences exemplaires de ce jugement étant jointes aux conséquences qu'il aura par rapport au criminel lui-même ». Si l'intimidabilité des individus se mesurait exactement, la peine qui intimide un individu suffirait exactement à intimider tous les autres. Mais il n'en est pas ainsi : une peine non intimidante peut être une peine exemplaire. En résumé, conclut M. Landry, « pour résoudre le problème de la responsabilité pénale, il faut distribuer les hommes en un certain nombre de genres : chacun de ces genres recevra un traitement défini, qui sera soit celui de l'irresponsabilité, soit celui de la responsabilité — la responsabilité comportant au reste des degrés ; — on déterminera le traitement qui convient le mieux à chaque genre en considérant, pour ce qui est de l'intimidation, les individus mêmes qui composent le genre en question, pour ce qui est de l'exemplarité, la collectivité des individus qui penseraient devoir obtenir le traitement réservé à notre genre, et en tenant compte, d'autre part, des maux que cause l'application des peines ». — M. Landry raisonne avec rigueur, et la thèse paraît vraie en ce sens que l'on n'y découvre aucune contradiction logique. Il lui resterait à en montrer l'applicabilité. Le juste, c'est l'utile : mais qu'est-ce qui est utile? Il faut constituer des genres : mais comment les constituer? Quels sont-ils? Alors M. Landry verrait peut-être de nouveau se dresser sur son chemin les objections des sociologues de la *Terza Scuola*.

Justice et Liberté, par E. Goblot, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Caen. 1 vol., IV-168 p. in-18; Paris, Alcan, 1902. — « La conscience a plutôt besoin de raison que de sentiment. Pour marcher droit, il faut surtout voir clair. Le cœur est chancelant, multiforme et contradictoire; la raison seule est une, inflexible et cohérente. » Ces lignes de l'*Introduction* caractérisent assez bien l'excellent petit livre de M. Goblot; il se défend d'avoir apporté dans son exposé de *Morale pratique* des idées neuves, et l'accent pourtant est neuf; grande est l'originalité d'avoir traité de morale sans préjugé ni parti pris, avec le seul souci de comprendre la moralité contemporaine, de propager la moralité efficace. Aussi M. Goblot a-t-il réussi dans l'œuvre qu'il se proposait de faire : dégager la conscience morale, telle qu'elle s'apparaît à elle-même, de toute controverse qui n'intéresse pas la fécondité de notre action. La préoccupation de la justice divine, que seul un Dieu pouvait exercer, a égaré les hommes, en les incitant à porter un jugement absolu sur la valeur morale des autres, à se croire innocents dès que l'œuvre nuisible à autrui a reçu l'absolution d'un tiers d'ailleurs indifférent. Travaillons pour la justice humaine, et orientons cette justice vers le développement de la liberté. Toutes les libertés pour tous, telle est la formule qui convient à la morale et qui se réalisera de plus en plus dans la société, à mesure que les libertés seront entendues dans un sens de plus en plus profond, de plus en plus spirituel. « La multiplication des pains est un miracle, s'il s'agit du pain matériel, qu'il faut rompre et distribuer pour nourrir les corps; mais il n'y a rien de surnaturel dans la multiplication de ce pain qui est la nourriture des intelligences ». De là des vues très nettes et très fortes sur la nécessité et sur la vraie portée de la casuistique, sur le mensonge et sur le luxe, sur la liberté dans l'éducation, sur la diffamation, sur la guerre et sur la folie des théologiens qui ont divinisé la guerre, étant « admis aux conseils du Dieu des armées. » Ce livre, écrit pour les simples et pour les ignorants aussi bien que pour les philosophes, est du petit nombre de ceux qui sont dignes d'être lus et médités par tous.

La Vitalité chrétienne, par Léon Ollé-Laprune, membre de l'Institut, maître de conférences à l'École normale supérieure. Introduction par Georges Goyau, LIX-342 p. in-18; Perrin et Cie. — Ollé-Laprune eût approuvé l'hommage qui lui est rendu par la réunion des discours, brochures,

articles, notes intimes qui, toujours avec la même netteté dans le fond, la même discrétion et la même pureté dans la forme, renouvellent la profession de foi catholique. Il eût sans doute moins goûté l'introduction que M. Georges Goyau a écrite, les violences de langage tantôt naïves et tantôt regrettables auxquelles l'auteur s'est laissé entraîner, quoique diplomate ou peut-être pour les besoins de sa diplomatie particulière. Il est naïf, sous prétexte que « les influences de la race, du milieu et du moment pèsent d'un certain poids sur le composé humain », de conclure qu'il faut rechercher la vérité avec autre chose qu'avec l'intelligence, comme il est naïf d'attribuer à « la poussée du protestantisme libéral » la divergence qui s'est produite sur une question de justice élémentaire entre l'*Union pour l'Action morale* et la majorité des catholiques, — que M. Ollé-Laprune n'était d'ailleurs nullement disposé à suivre, M. Goyau aurait dû s'en souvenir. Il est regrettable que M. Goyau, appartenant à un parti international, ne se soit pas abstenu d'appeler « ennemis de la France » les républicains qui sont restés fidèles à l'esprit national et qui, étant au gouvernement, ont fait preuve vis-à-vis d'Ollé-Laprune d'une impartialité et d'une correction que nulle part la réaction au pouvoir n'a montrée à l'égard de ceux qui furent philosophes en esprit et en vérité. L'allure sectaire de M. Goyau tranche d'une façon trop vive avec l'accent de profonde sincérité, avec la modération affable et aimable qui était la parure d'Ollé-Laprune. C'est par degrés qu'il fallait arriver suivant lui au christianisme, à travers le spiritualisme rationnel et le théisme, avec le désespoir de quitter en route les compagnons qui avaient fait les premières parties du chemin. Et cependant plus il y avait de charme et d'attrait personnel chez Ollé-Laprune, plus significative est la page suivante extraite de la remarquable étude de 1896 sur la *Vie intellectuelle du catholicisme en France au XIXe siècle*; en parfaite uniformité avec la doctrine déjà soutenue dans la thèse de 1880, sur la *Certitude morale*, elle éclairera, définitivement, nous voulons le croire, ceux qui croient encore possible la réconciliation de l'Église et de la liberté : « Cependant, ce qu'on nomme *Libéralisme* a en soi un venin qui le corrompt, et tellement que le mot « libéral », un si beau mot, est devenu suspect. De l'attitude libérale, du système libéral faire une doctrine, c'est très difficile. Pourquoi? parce que l'on risque de transformer en éternelles vérités des maximes contingentes, en règles absolues des nécessités du moment. Quand on demeure dans les hauteurs, il n'y a rien à craindre. Tout ce qu'on dit du droit à la liberté pour l'honneur même et au profit de la vérité est incontestable. Quand on commence à descendre aux applications et à entrer dans le détail, le péril commence, d'autant plus redoutable qu'il est plus caché. C'est d'abord une sorte de noble dédain pour toute façon étroite de servir la vérité; c'est une confiance telle en la divine vertu de la vérité que pour la faire recevoir on ne veut plus compter que sur elle. C'est bien; mais que la tentation ici est délicate pour les belles âmes! Il n'y a pas à craindre qu'elles deviennent jamais indifférentes elles-mêmes au vrai et au faux; mais elles risquent de ne plus savoir assez, de ne plus oser assez s'armer de précautions contre l'erreur. Si elles n'y prennent garde, elles vont pratiquer la funeste maxime du libéralisme : « Laisser faire, laisser passer ». Alors va par leur imprudence s'établir dans les esprits cette idée que dans une société l'erreur comme telle a des droits, que la liberté comme telle est toujours inviolable, et que c'est toujours un attentat criminel entre tous que de limiter la liberté pour la protéger contre ses propres excès. De là à faire d'un état social trouble et transitoire l'idéal même de toute société, à estimer un progrès heureux la division intellectuelle, à traiter toute union de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle, dans quelque condition que ce soit, comme une chimère, comme un danger, et même comme une faute, il n'y a pas loin. Et bientôt, chez les esprits moins hauts, c'est, sous prétexte de largeur intellectuelle, une méconnaissance croissante du prix de la vérité; chez les esprits peu sûrs, une tendance soi-disant charitable à ne contrarier personne et à laisser tout le monde jouer avec le feu, et finalement, chez les esprits faibles et mous, une disposition à juger que tout peut se soutenir et que d'ailleurs celui qui dit : Je ne crois pas, je ne puis croire, est plus qu'à moitié excusé. »

Cousin, Jouffroy et Damiron, *Souvenirs*, par M. Paul Dubois, de la Loire-Inférieure, ancien directeur de l'École normale, publiés avec une introduction par Adolphe Lair et suivis d'un appendice par M. Waddington, membre de l'Institut. 1 vol. LVI-243 p.; Perrin et Cie. — Dubois, dont le nom restera dans l'histoire attaché à la fondation du *Globe*, avait projeté d'écrire « sous forme de mémoires anecdotiques, s'occupant des hommes plus

que des doctrines, l'étude des premières années de l'École normale et de la Faculté des Lettres, des origines, du développement de l'École philosophique qui a eu M. Cousin pour chef ». Lui-même avait donné pour titre à ce travail : *Souvenirs pour servir à l'Histoire de la Philosophie spiritualiste au XIXe siècle.* De cet ouvrage, que l'auteur ne fit qu'ébaucher, M. Lair, qui a projeté la publication des écrits inédits de Dubois, a détaché les chapitres relatifs à Cousin, Jouffroy, Damiron. En dépit de la très intéressante introduction de l'éditeur, la première impression que laissent ces fragments est une certaine déception; ces pages si aimables et si limpides nous renseignent trop peu sur ceux dont elles font l'éloge, les anecdotes sont rares ou sans portée, les remarques philosophiques sont générales et vagues. Seulement Dubois a beaucoup aimé et admiré Jouffroy, et surtout Damiron, qui « a été le sage, le saint, le prêtre véritable de la foi spiritualiste »; le témoignage à la fois très simple et très touchant de cette affection atténue la froideur de ces souvenirs posthumes et rétrospectifs. Avec Cousin, Dubois est plus à son aise, car il n'est nullement gêné par un excès de sympathie. Il y a plus de récits curieux, de portraits vivants, de jugements pénétrants. Dès 1819, Dubois écrivait à Damiron : « Le croiriez-vous, mon ami, j'ai été plus content de la tête de Jouffroy que de celle de Cousin. Il y a là plus de calme, plus de clarté, une méthode plus véritablement philosophique. On doit apprendre quelque chose de positif avec cet homme-là. Avec Cousin, on réveille plutôt des sentiments qu'on n'acquiert des opinions. La vérité se dégage mieux. Il est beaucoup plus utile à la masse des hommes ordinaires. Cousin peut perdre tout ce qui n'est pas supérieur ». Et plus tard il appréciera le rapport de l'éclectisme à Cousin avec une finesse qui n'exclut pas quelque juste ironie : « C'est de lui que tout est parti. C'est à lui que tout se ramène. Le dogme proprement dit, quelque développement qu'il ait reçu, est comme sa propriété. Il reprend, à dix, à quinze, à vingt ans de distance, tout ce que ses disciples ont ajouté à sa doctrine et, fondant tous ces travaux dans les siens, reportant ces idées absorbées dans les siennes à la date où il jetait ses premiers principes, il semble ainsi avoir tout conçu, tout engendré, tout conduit à maturité ».

Frédéric Nietzsche, contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIXe siècle, par Eugène de Roberty, 1 vol. in-18 de 212 p. Paris, Alcan, 1902. « Je ne pense pas que l'on puisse, dès aujourd'hui, juger l'œuvre de Nietzsche d'une façon complète ou définitive. Mais, à défaut d'un semblable effort, je veux, dans les pages suivantes, apporter aux historiens et aux critiques futurs, qui auront tout loisir pour reviser nos sentences, quelques éléments nouveaux d'information, le témoignage d'un contemporain.... La présente étude est... autant... un livre *sur* Nietzsche qu'un livre *à propos* de Nietzsche » (p. 2). Et la causerie de M. de Roberty est intéressante. Il divise son ouvrage en trois parties (*Caractéristique générale. Le philosophe. Le sociologue*); mais, comme les thèmes qui sont développés dans la première partie sont tous repris dans les deux autres, on peut se borner à résumer celles-ci. Chez Nietzsche philosophe, de Roberty reconnaît un réaliste, un positiviste, mais il regrette de retrouver, chez cet universitaire allemand, les illusions persistantes engendrées par la critique kantienne. De la négation du noumène Nietzsche a conclu à la négation du phénomène, à une sorte d'illusionisme universel; ce qui est, nous dit M. de Roberty, renverser « l'une des principales pierres d'assise qui soutiennent l'édifice du néo-positivisme, de la philosophie connue encore sous le nom de monisme logique », c'est-à-dire de la doctrine même de M. de Roberty. Cette pierre d'assise, c'est la loi logique de l'identité des contraires surabstraits, de la liberté et de la nécessité du phénomène et du noumène (p. 31); et, non sans esprit, M. de Roberty essaie de montrer dans la philosophie de Nietzsche la parfaite illustration de la loi en question. Est-il un égotiste intransigeant, ou un altruiste ardent? un pessimiste ou un optimiste? un ennemi du peuple au sens propre du mot, ou un « ennemi de peuple » au sens ibsénien, « un révolutionnaire et un démocrate de haute race, un libérateur des foules misérables? un « agnosticiste » absolu, ou le plus réaliste des réalistes? le plus négatif ou le plus positif des moralistes? (p. 42-6). — A Nietzsche sociologue, M. de Roberty reproche de s'être trop souvent placé au point de vue biologique, au lieu de s'élever jusqu'au « point de vue superorganique »; le *surhumain*, de Nietzsche reste, en définitive, un *sous-humain*. D'une part, la véritable individualité est l'œuvre de la cité : ne confondons pas l'individu social avec le simple représentant, « l'exemplaire isolé » de l'espèce biologique (p. 142). D'autre part, « il est tout naturel que l'esprit, produit combiné des forces vitales et des forces sociales, porte les

traces de sa double origine. La biologie et la sociologie fournissent ici chacune leur contingent de facteurs. La première fait réapparaître, en psychologie, l'inégalité psychophysique originelle, la différenciation native des structures et des fonctions cérébrales; et la seconde y introduit, avec cette suite de phénomènes nouveaux qu'on nomme la tradition, l'imitation, l'enseignement, l'éducation, la culture, ses propres postulats égalitaires.... Chaque ordre de phénomènes suit les lois qui lui sont propres et qui le déterminent.... Si la nature physique des choses les sollicite à un mode d'existence et de mouvement, et leur nature chimique à un autre, et leur nature biologique à un troisième, leur nature sociale les pousse vers un nouveau et dernier mode fondamental d'existence et de mouvement que le sociologue, conscient de sa tâche spéciale, ne laissera pas au biologue le soin de définir (comme le font aujourd'hui les prétendus individualistes), mais qu'il prendra à cœur de caractériser lui-même » (p. 156-8).

Est-ce à dire que M. de Roberty se borne à juger et à critiquer l'œuvre de Nietzsche? Tout le long du livre, il le traite avec respect et sympathie. Pour que vienne le règne de la « sociologie » naissante, il faut que la « morale », faite de préjugés et d'erreurs, soit détruite, comme la naissance de la chimie implique la ruine de l'alchimie. Nietzsche, comme Rousseau, à un siècle de distance et avec autant d'éclat, fait entendre contre la routine, contre l'empirisme moral, la protestation de la nature. Ce révolutionnaire, cet immoraliste, est ainsi, aux yeux de M. de Roberty, le précurseur nécessaire de l'ère sociologique. « Voilà pourquoi j'honore, j'admire et j'aime Nietzsche » (p. 61).

Tesi fondamentali di un' Estetica come scienza dell' Espressione (Thèses fondamentales d'une esthétique considérée comme science de l'expression), par B. Croce. 1 vol. gr. in-4°, 88 p. Naples, imprimerie universitaire, 1900.

Selon M. Croce, toute vie psychologique a pour condition le retentissement dans la conscience des modifications organiques, c'est-à-dire l'impression, passive, indistincte et continue; mais elle ne commence proprement qu'avec l'activité mentale qui découpe l'impression diffuse et vague en représentations, en perceptions définies et claires, et c'est le résultat de cette activité mentale que l'auteur appelle *l'expression*, qui ainsi n'a, pour lui, rien de commun avec la manifestation physique de nos états de conscience. A l'expression commence le domaine de l'esthétique : l'esthétique est donc une activité, et une activité théorétique; elle est la contemplation, la vision du particulier en qui s'expriment nos impressions; elle est par suite proche parente de l'histoire qui n'est qu'une esthétique à laquelle s'ajoute un acte de croyance en sa véracité objective; et, enfin, elle est la condition de la connaissance théorétique du second degré, ou logique, qui transforme le particulier en concept : la logique suppose toujours l'esthétique, mais non pas l'esthétique, la logique. L'activité humaine peut, d'autre part, être pratique, et là encore comporter deux degrés : simplement volontaire et orientée vers une fin, quelle que soit celle-ci, elle est l'activité économique; réfléchie et générale ensuite, elle implique une comparaison et une estimation des diverses fins possibles, et devient l'activité morale; ces deux formes de l'activité pratique répondent à la double forme de l'activité théorétique et nous donnent les quatre catégories de valeurs humaines : le beau, le vrai, l'utile et le bien. Il suit de là que le beau ne fait qu'un avec l'expressif, qu'il est la vérité même de l'expression, et en somme le succès de l'effort de l'homme pour exprimer ses impressions; il n'a par conséquent aucun fondement objectif; il est tout individuel, il ne réside à aucun degré dans la donnée sensible en tant que telle. Dès lors pas de règles du beau, pas de classification esthétique : les espèces d'expressions sont multiformes et infinies comme les impressions humaines, en un sens, et en un autre, identiques en nature et indécomposables comme l'activité même de l'esprit: par suite encore, pas de techniques. Qu'est-ce alors que l'art ou l'effort volontaire pour produire le beau? Il est de même nature, exactement, que l'effort pour secourir la mémoire par des signes physiques, raviver les impressions passées, et susciter à nouveau l'activité qui les exprime et les contemple : les œuvres d'art ne sont qu'un ensemble de signes mnémotechniques propres à rappeler, tant à l'artiste qu'au spectateur ou au lecteur, les impressions auxquelles il est capable de créer une expression, et ainsi, tout ce qu'il y a de vraiment esthétique en elles, c'est l'activité individuelle qu'elles ravivent ou suggèrent. Une dernière conséquence, devant laquelle l'auteur ne recule pas, est l'identification absolue du langage et de l'art, de la linguistique et de l'esthétique.

Ces thèses, plus ou moins paradoxales, sont déduites avec rigueur et établies avec netteté, et elles ont le mérite, à tout le moins, de montrer combien la

place de l'esthétique parmi les activités mentales reste encore incertaine et vague. Il est trop clair d'ailleurs que la tentative de M. Croce aboutit à confondre des formes de connaissance qu'il est cependant impossible de ne pas distinguer : peut être a-t-il indiqué avec bonheur le *genre* auquel appartiennent les manifestations esthétiques, mais il restait à en déterminer les différences spécifiques. Or, non seulement il ne les détermine pas, mais il les nie : par là même il ruine l'esthétique, aussi bien conçue comme science de l'expression que de toute autre façon : que pourrait-on dire de plus, en effet, de l'expression, sinon qu'elle est exacte, qu'elle traduit bien à chaque moment, dans ce qu'elle a d'unique et de complexe, l'impression individuelle ? Nous arrivons ainsi à l'impressionnisme pur, l'œuvre d'art devient incommunicable, et l'on ne voit plus où est la différence, par exemple, entre le souvenir d'une catastrophe réelle et personnelle qui m'émeut encore, et l'émotion du théâtre, universelle et désintéressée. C'est supprimer de l'esthétique, avec la théorie des beaux-arts et les techniques, l'analyse même du plaisir esthétique, indiscernable dès lors de tout autre plaisir. Ses principes imposaient-ils d'ailleurs à M. Croce toutes ces conclusions intransigeantes ? Que l'œuvre d'art ne soit qu'un ensemble de signes propres à ressusciter des impressions anciennes, cela n'empêche pas que ces signes ne soient reliés à ces impressions par des rapports fixes et qu'il n'appartienne à la science d'essayer de les déterminer. L'idéalisme de l'auteur auquel il doit le sentiment vif et juste de la différence radicale des modifications organiques et des états de conscience, l'entraîne jusqu'à oublier qu'il existe pourtant entre les uns et les autres des consécutions fixes, qu'il est des moyens d'agir sur le moral par le physique, et que c'est là le fait primitif sur lequel sont justement fondés et le langage et l'art : il semble que l'étude de ces moyens, dans ce qu'ils ont de plus ou moins constant, pourra dès lors, en tout état de cause, conserver le nom d'esthétique et prendre la forme de science.

Lezioni di filosofia della morale (Leçons sur la philosophie de la morale), par M. Billia. 1 vol. 107 p. Turin-Rome, 1897.

Le principal intérêt de ces leçons, pour un lecteur français, c'est qu'elles s'inspirent directement de la doctrine de Rosmini et en présentent un résumé clair et parfois vigoureux. M. Billia y recherche le fondement théorique de la morale, et, après deux leçons sur sa place parmi les sciences, il établit, d'après son maître, le caractère propre de l'intelligence humaine, qui est de constituer et de construire des *objets*, extérieurs et présents à la conscience : « par l'intelligence seule l'homme sort de soi, tandis qu'il n'y a pas de dehors pour la sensation tant qu'elle n'est pas pensée ». Or, l'intelligence n'agit ainsi que par ce qu'elle contient et applique à tout la seule idée que Rosmini déclare innée, universelle et absolue, antérieure à la perception, l'idée d'être. La volonté, dès lors, indépendante du pur instinct, ou de la donnée sensible, consiste dans la direction de l'intelligence, dans la réflexion et l'attention : par une analyse pénétrante parfois et qui rappelle beaucoup celles de M. Renouvier, l'auteur réduit en effet la liberté du vouloir au pouvoir de diriger ses idées, et, par l'abstraction, de considérer tel ou tel aspect particulier de nos objets de pensée. Il se contente d'ailleurs d'une conciliation toute verbale du libre arbitre et de la causalité ; mais la théorie rosminienne de l'erreur, cartésienne d'origine, est intéressante : l'erreur dépend de ce même pouvoir de ne considérer, par abstraction, que des aspects fragmentaires et secondaires de l'être objectif et total. Par là encore se trouve renversé le relativisme moral, si l'idée d'être, innée et une, ne fait qu'un avec l'idée du bien, et si, quoique toujours incomplètement connue et progressivement découverte, elle n'en reste pas moins absolue et identique en soi, fondement permanent de l'obligation morale, c'est-à-dire de l'obligation de penser intégralement et d'agir selon sa pensée. A ces conclusions proprement métaphysiques, M. Billia juxtapose en finissant une conciliation de l'idée religieuse et de l'idée philosophique, celle-ci conçue comme l'analyse abstraite et réfléchie de l'idée de l'Être et du Bien, celle-là en étant la découverte vraiment active et, en un sens, la création et l'amour.

Quelle qu'en soit la valeur définitive, on ne peut refuser à la doctrine rosminienne l'élévation et la profondeur, et ce livre en est une traduction enthousiaste et fidèle : mais l'admiration pour son maître ne contraignait peut être pas M. Billia à prendre, à l'égard de ses adversaires philosophiques, un ton de dédain aussi transcendant ou d'ironie aussi facile.

PÉRIODIQUES

L'Année sociologique, publiée sous la direction de Emile Durkheim avec la

collaboration de MM. A. Meillet, Richard, Bouglé, Hubert, Mauss, Lapie, E. Lévy, Aubin, Bourgin, Fauconnet, Hourtiq, E.-Cl. Maître, Parodi, Simiand. Cinquième année (1900-1901), 1 vol. in-8 de 634 p. Paris, Alcan, 1902. — *L'Année sociologique* reste toujours, devient de plus en plus, l'instrument indispensable de quiconque cherche, en matière de sciences sociales, — science des religions, science du droit, science économique — non seulement à s'éclairer, mais encore à organiser ses connaissances. Certaines rubriques (sociologie religieuse, sociologie économique) sont, d'année en année, mieux organisées. Peut-être cependant, sur certains points, le progrès a-t-il été moins en organisation qu'en accumulation. Pendant que la sixième section (Morphologie sociale) n'a pas pris l'importance attendue, on voit mal pourquoi la « sociologie esthétique » n'a droit qu'à un sous-titre, et quelle place devraient avoir, dans une sociologie parfaitement organisée, les questions de la « technologie », du « langage », de la « guerre ». D'autre part, la question des formes d'organisation politique a-t-elle jamais obtenu, des rédacteurs de l'*Année*, l'attention qu'elle méritait? Et, s'il en est ainsi, est-ce par un esprit de réaction systématique contre la *présociologie* d'Aristote et de Montesquieu, trop exclusivement absorbée par l'examen de ces problèmes? ou simplement faute d'un collaborateur qui se soit spécialisé dans l'étude de la sociologie politique?

Il n'y a pas d'école sans formules; la preuve, que M. Durkheim a fait école, c'est que tous les rédacteurs de l'*Année sociologique* parlent le langage de M. Durkheim. M. Durkheim a formulé « les règles de la méthode sociologique », et développé, dans cette *Revue* même, la métaphysique (si l'on peut ainsi dire) à laquelle cette méthode correspond; tous les rédacteurs de l'*Année* se donnent pour les adeptes de la méthode sociologique. Est-ce vraiment la « méthode sociologique » qui fait le prix de leurs travaux?

M. Simiand nous donne, cette année une *étude sur le prix du charbon en France et au XIXe siècle*. Par une interprétation laborieuse des statistiques, et après une longue discussion méthodologique sur l'emploi qu'il convient de faire des statistiques disponibles, M. Simiand étudie les variations de la consommation, de la production, de l'importation, puis les variations du prix sur les lieux de consommation et sur les lieux de production, et essaie alors de dégager les causes de la différence qui existe entre le prix sur le lieu de consommation et le lieu de production. Nous n'avons pas ici à analyser ce remarquable article, mais à en caractériser la méthode. Aux procédés de démonstration de l'économie politique déductive et abstraite, M. Simiand oppose la méthode d'observation; et il y aurait lieu de se demander si M. Simiand (comme il l'admet implicitement dans sa conclusion) n'a pas profité bien souvent de tous les travaux, déjà séculaires, de l'économie politique abstraite. Aurait-il pu, sans le secours de la déduction, isoler, dans les données de la statistique des variations du prix de charbon, les cas qu'il appelle « typiques »? Aurait-il pu même interroger l'expérience, trouver des statistiques méthodiquement dressées? L'existence de la géodésie n'exclut pas celle de la géométrie; au contraire, elle l'implique. Mais M. Simiand ne se borne pas à préconiser, en économie politique, la méthode d'observation; disciple de M. Durkheim, il se croit tenu de préconiser, en outre, l'emploi de la « méthode sociologique », ou, plus exactement, d'identifier la méthode d'observation à la méthode sociologique, et de condamner, d'un seul mot, « la méthode individualiste abstraite ». Or, c'est un fait que les fondateurs de l'économie politique déductive ont été des individualistes; et Platon lui-même, lorsqu'il construisait, *more geometrico*, sa République, procédait en individualiste. Mais, effectivement, que l'on aille, déductivement, du simple au complexe, ou, inductivement, du complexe au simple, les éléments simples dont l'économiste dispose pour expliquer les phénomènes complexes, ne sont-ce pas les individus? M. Simiand cherche à définir les phénomènes de l'échange; mais qu'est-ce que l'échange, par essence, si ce n'est la mise en rapport de deux individus égoïstes et intelligents qui réussissent à agir l'un sur l'autre par voie de persuasion réciproque? « Ne mettons pas en question, écrit M. Simiand, le postulat, habituel en ces recherches, que l'homme, ici spécialement le producteur, cherche dans les relations économiques son plus grand intérêt, son plus grand gain ». Mais voilà précisément le postulat des économistes individualistes; si M. Simiand l'accepte, que lui sert d'embrouiller son « expérimentalisme » avec le « sociologisme » de M. Durkheim?

M. Durkheim nous apporte quelques observations *sur le Totémisme* : reprenant les résultats des recherches faites par MM. Spencer et Gillen sur le totémisme de l'Australie centrale, il s'efforce de montrer que ces observations ne contredisent pas, comme avait cru devoir l'admettre M. Frazer lui-même, la théorie courante du totémisme (défense de tuer

et de manger l'animal ou la plante totémisme — prohibition du mariage entre individus porteurs d'un même totem). Et il se sert des observations mêmes de Spencer et Gillen pour compléter, très ingénieusement, la théorie de l'évolution du totémisme. D'abord, chaque clan se préoccupe d'assurer la perpétuité de l'espèce animale à laquelle il conçoit, superstitieusement, que son existence est liée; puis, une sorte de fédération religieuse des clans se produit, et chaque clan se trouve le délégué des autres clans pour protéger, dans l'intérêt de tous, la perpétuité d'une espèce définie; chaque groupe totémique ressemble dès lors à un collège de prêtres qui officie pour le peuple entier : on voit poindre, au sein des institutions totémiques l'institution d'un *clergé* : « et c'est par là qu'il est possible d'entrevoir comment le totémisme se relie aux systèmes qui lui ont succédé ».

On aperçoit tout de suite pourquoi l'école « totémiste » a trouvé des adeptes chez M. Durkheim et ses disciples. Elle place, effectivement, à l'origine des religions, non pas des hypothèses individuelles, mais des superstitions collectives; conformément à la « méthode sociologique », elle explique non pas le social par l'individuel, mais « le fait social » par « le fait social ». Bien des objections peuvent être soulevées cependant. D'abord sur la valeur historique de la théorie totémiste. Nous assistons, depuis un demi-siècle, à la naissance et à la disparition successives d'une série d'hypothèses sur l'origine des religions, qui se sont, l'une après l'autre, données pour exclusives de toutes les autres : est-il sûr que le totémisme n'exerce pas actuellement sur nos esprits une fascination qui, dans cinquante ans, paraîtra mal explicable? Ensuite sur la valeur explicative de la théorie totémiste. Quelle est l'origine de ces superstitions bizarres, *absurdes*, caractéristiques du totémisme? Elles en ont une, certainement; et, certainement aussi, nous l'ignorons. Devons-nous transformer cette preuve de notre impuissance à expliquer en une preuve de la puissance de la méthode sociologique? Dans les institutions totémiques primitives, nous trouvons une foule de traits confondus, qui correspondent aussi bien à nos institutions scientifiques, juridiques, morales qu'à nos institutions proprement religieuses. Comment, par quelle opération de l'esprit, y distinguer l'élément proprement religieux? On sait la définition proposée par M. Durkheim des phénomènes religieux : ils consisteraient « en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances ». Mais la définition convient-elle aux seuls phénomènes religieux? Il semble qu'elle convienne à tous les phénomènes sociologiques en tant que tels. Convient-elle à tous les phénomènes religieux? Il semble qu'elle ne rende pas compte, si ce n'est par des détours bien pénibles, du mysticisme individuel. M. Durkheim réussit bien à raconter l'histoire de certains phénomènes religieux : sa méthode le met-elle en mesure d'expliquer et de définir le fait religieux?

Bref, la difficulté est toujours la même. constater, raconter, n'est pas expliquer; expliquer, c'est décomposer, réduire le complexe au simple. Mais, nous dit-on, il y a des cas où la décomposition est impossible, où la nature nous met en face de certaines hétérogénéités irréductibles : c'est alors qu'il convient précisément de constituer une science autonome. La psychologie étudie les phénomènes de conscience chez l'individu : la sociologie étudie les phénomènes psychologiques collectifs, dans la mesure où ils sont irréductibles à la psychologie de l'individu. Erreur, répondrons-nous. Il serait plus exact de dire que la psychologie proprement dite ignore la notion de l'individuel; elle étudie l'idée en tant que telle, l'émotion en tant que telle, peu importe si cette idée, si cette émotion, est, oui ou non, l'émotion d'un individu ou d'une collectivité, C'est, en sociologie, avec les notions d'obligation et de contrainte, que surgit la notion même d'une pluralité d'individus, soumis à des rapports réciproques. Il y a contrainte, obligation, quand un individu plus fort, ou un plus grand nombre d'individus, impose sa volonté à un individu plus faible ou à un plus petit nombre d'individus. Expliquer une idée en tant que sociale, c'est dire comment elle s'est propagée d'individu en individu. La « méthode sociologique » constitue peut-être une réaction provisoirement légitime contre le simplisme de beaucoup d'explications rationalistes; il n'en faudra pas moins revenir, sans doute, lorsqu'on voudra expliquer les phénomènes sociaux, à la méthode qu'avaient commencé à appliquer, avec tant de succès en somme, au XVIIIe siècle, les maîtres de l'analyse abstraite.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE NOVEMBRE 1902)

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu de notre collaborateur, M. Ch. Rist, trop tard pour la faire paraître dans notre numéro de septembre, la lettre suivante :

Versailles, le 29 août 1902,
18 bis, rue du Parc-de-Clagny.

« Monsieur le directeur,

« Je n'ai pas l'intention de reprendre en détail les arguments que M. Landry oppose à mes critiques. Autant je serais heureux de m'en expliquer personnellement avec lui, autant la prolongation d'une discussion aussi technique me paraît n'avoir pour les lecteurs de votre Revue qu'un intérêt médiocre. Cependant vous trouverez naturel que je défende en quelques mots devant eux les points les plus essentiels de mon article et le caractère « sérieux » de mes objections. Je crois en effet que M. Landry n'y a pas répondu.

« 1° M. Landry pense que je lui reproche, d'une façon générale, d'avoir employé la méthode déductive. « Qui croira, écrit-il, que pour établir des théories comme celle du prix de monopole il ne faille pas recourir à la déduction? » S'il veut me lire attentivement il verra que j'ai reconnu en termes exprès la légitimité de cette méthode à l'égard justement du monopole (p. 384 de mon article). La question que j'ai soulevée est autre. J'ai posé le problème de savoir si le concept de propriété privée est assez net pour qu'on puisse en faire le point de départ de déductions rigoureuses. Et je demande encore aujourd'hui : qu'est-ce que la propriété privée « considérée dans son essence »? Si cette notion, comme je continue à le croire, ne correspond à rien de précis, s'il y a des modes très variés de distribution de cette propriété, ayant des « essences » différentes, comment peut-on parler des conséquences identiques qui découlent *nécessairement* de toutes ces formes diverses? Qui croira, dirai-je à mon tour, que ces conséquences soient les mêmes dans une communauté de paysans propriétaires ou dans une société industrielle, où les instruments de production sont concentrés dans un petit nombre de mains? Voilà la question précise que j'avais posée, et je regrette que M. Landry n'ait pas cru devoir y répondre. Ce n'est pas regretter qu'il n'ait pas choisi un autre sujet que le sien, c'est regretter seulement qu'à un problème scientifique donné il ait appliqué une méthode inappropriée.

« 2° J'ai nié qu'on pût rendre la propriété privée responsable de tous les conflits que signale M. Landry entre l'intérêt particulier et l'intérêt général, de ceux en particulier qui résultent du monopole et de la concurrence imparfaite. Là encore M. Landry se méprend sur l'objet de ma critique. Je suis loin de lui reprocher d'avoir analysé cette concurrence imparfaite. « Seulement, disais-je, pour pouvoir tirer argument contre la propriété privée des faits [qui rendent cette concurrence imparfaite], il faudrait démontrer que ces faits tiennent au régime de la propriété privée. » C'est cette démonstration que j'attendais dans sa réponse. Je ne l'y ai point trouvée [1].

« 3° J'ai affirmé, suivant d'ailleurs en

1. On ne saurait en effet considérer comme une réponse la phrase suivante : « Comment n'en tirerions-nous pas argument (des sous-productions rentables dues à la concurrence imparfaite) contre la propriété privée, *puisque aussi bien il sera nécessaire pour (les) faire disparaître, de porter atteinte à la propriété, voire de l'abolir.* » C'est justement cela qu'il s'agit de démontrer.

cela M. Landry, que le calcul de la productivité maxima était impossible à faire pratiquement; j'ai ajouté — et je m'étonne qu'il ait accepté mon argument sans même y faire allusion — que le problème même de la productivité maxima tel que M. Landry le conçoit peut être considéré *a priori* comme insoluble. Comment alors peut-il s'étonner, ou trouver contradictoire la conclusion que j'en tire : à savoir que, ne nous fournissant pas de moyen scientifique pour découvrir lequel des deux régimes pris en lui-même se rapproche le plus de la productivité idéale, — et lequel par conséquent est supérieur à l'autre, — M. Landry n'aurait dû affirmer qu'avec une réserve extrême la supériorité du régime collectiviste sur le régime propriétaire? Loin de lui « interdire » de condamner le régime actuel, je disais simplement : « Nous ne saurions acquiescer à sa condamnation *sur les seuls arguments qu'il fournit.* »

« Car il ne suffira pas de nous dire plus tard que *par définition* le régime collectiviste supprimera les pertes dues à la propriété privée. Il faudrait nous démontrer encore que le collectivisme ne contient pas pour sa part et *nécessairement* d'autres causes de déperdition de richesse, qui n'existent pas dans le régime propriétaire; démonstration à laquelle seule pouvait conduire, à mon sens, cette « psychologie de la production » dont j'ai regretté et dont je regrette encore l'absence dans le livre de M. Landry. Il faudrait montrer encore que ce qui subsistera de la propriété privée dans le régime nouveau, — car les objets y seront appropriés, — n'entraînera pas les conséquences nécessaires que l'on nous décrit dans le régime propriétaire. Il faudrait démontrer surtout qu'il n'y aura pas d'antagonisme entre les intérêts privés des divers groupes de consommateurs, et ceux de la communauté.

« 4° Ce n'est pas le lieu de discuter une fois de plus ici les théories de la population. J'ose dire qu'à ceux qui m'ont lu attentivement, les réponses de mon contradicteur ne paraîtront pas plus concluantes que les précédentes. Je doute en particulier qu'un seul économiste d'aujourd'hui consente à endosser la théorie quantitative de la monnaie sous la forme où M. Landry la présente, quelque « classique » qu'elle lui semble. Un mot seulement encore. A propos de la critique assez vive que j'ai dirigée contre sa théorie de la répartition, M. Landry écrit : « Il faut que l'on adopte ici un postulat, à moins que l'on renonce à résoudre la question débattue, ce qui serait sans doute fort commode, mais ce qui serait moins scientifique encore, n'en déplaise à M. Rist, que de s'arrêter à la solution que j'ai indiquée. » C'est précisément à cela que je ne puis acquiescer, et M. Landry touche ici à la divergence fondamentale de nos deux points de vue. A mon sens le véritable esprit scientifique commande au contraire de renoncer à résoudre un problème tant qu'on ne possède évidemment pas les données nécessaires à sa solution; il commande de s'abstenir là où l'on ne peut pas savoir, et le commande plus impérieusement encore dans une science dont les progrès jusqu'ici n'ont été que trop ralentis par le nombre disproportionné des « postulats » fantaisistes de toutes espèces qui l'encombrent.

« Veuillez agréer, monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués. »

CHARLES RIST.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1902-1903.)

FRANCE

Paris.

Université (Faculté des Lettres).

Histoire de la philosophie moderne : M. L. LÉVY-BRUHL : le mercredi : 4 h. 3/4 : *Les origines de la philosophie critique au XVIIIe siècle.* — Le jeudi à 3 heures et à 4 heures : exercices pratiques de l'agrégation de philosophie.

Science de l'éducation : M. E. DURKHEIM. Le jeudi à 4 h. 1/4 : *L'éducation morale.* — Le samedi à 5 heures : conférences sur la pédagogie de la Renaissance. — Le lundi à 4 h. 1/2 : exercices pratiques pour les candidats à l'agrégation de philosophie.

Histoire des doctrines politiques : M. HENRY MICHEL, chargé du cours, étudiera le mardi, à 4 h. 1/2 (cours public) : *Le développement de l'idée démocratique dans l'œuvre d'Edgar Quinet et dans l'œuvre de Michelet, à partir de 1852.* Il dirigera le samedi, à 9 heures, des travaux relatifs au cours, et il expliquera, à 10 heures, un auteur du programme de l'agrégation de philosophie (cours fermé).

Bordeaux.

Histoire de la philosophie : M. G. RODIER, professeur. Cours : *Histoire de la philosophie grecque* (suite et fin). Conférences : Préparation des auteurs d'agrégation :

explication de Cicéron, *De Finibus*, III, IV et V.

Sociologie : M. Gaston Richard, chargé du cours. Science sociale : cours de *psychologie sociale*. — Pédagogie : *La pédagogie de Kant*. — Philosophie : Exercices pratiques en vue de l'agrégation : explication du *Tractatus politicus* de Spinoza.

Caen.

Philosophie : M. Edmond Goblot, professeur. *Histoire des croyances morales* (suite). — I. Achèvement du cours précédent : Les croyances morales dans leur relation avec les croyances religieuses. — La destinée de l'homme selon le Bouddhisme, le Christianisme, l'Islamisme.

Conclusion : l'idée d'*obligation* est d'origine religieuse, mais l'idée de *justice*, avec tout ce qu'elle renferme, est d'origine profane. La religion n'engendre pas l'idée de justice, mais elle confère à la justice un caractère sacré. Une fois introduites dans les religions, les idées morales métamorphosent et transfigurent les mythologies et les théologies. Après avoir trouvé un point d'appui dans les religions, elles tendent à devenir elles-mêmes le fondement de la foi religieuse.

II. Origine sociologique de quelques-unes des formes spéciales de l'idée de justice. Il faut étudier séparément les parties de la justice, car l'idée de justice en général, avec l'opinion que toute distinction du juste et de l'injuste dérive d'un principe unique et peut se tirer d'une seule formule, n'est pas une croyance populaire, mais un idéal philosophique. Les diverses parties de l'idée de justice ont d'ailleurs leur évolution séparée et parfois indépendante, et leur progrès est d'une vitesse très inégale.

a) La justice dans l'ordre des relations économiques : la fidélité à la parole donnée, la loyauté dans les transactions, le respect de la propriété dans des civilisations différentes en nature et en degré.

b) La justice dans la structure sociale : les idées égalitaires. Égalité entre les membres d'une même caste ou d'une même classe. Lutte des idées égalitaires contre les castes, les classes, les nationalités et les races.

Dijon.

Philosophie : M. Gérard Varet, professeur. Cours public : *Les fondateurs modernes de la sociologie* (suite) : *Auguste Comte*. — Conférences : 1° *La philosophie relativiste : Hume et St. Mill*; 2° études de textes : les Entretiens métaphysiques de Malebranche.

Grenoble.

Philosophie : M. G. Dumesnil, professeur. Semestre d'hiver : Cours public : *Histoire de l'esthétique* (art ancien). — Conférences : *Le platonisme; l'idée de cité*. — Devoirs : questions théoriques. — Science de l'éducation : *De l'éducation du caractère*. — Semestre d'été. Conférences : *Quelques points du Kantisme*. Devoirs; questions théoriques : explication d'un texte classique français. — Science de l'éducation : explication de textes pédagogiques et questions diverses.

Lyon.

Philosophie : M. Alexis Bertrand, professeur. I. Cours public de la Faculté : *L'évolution de la psychologie au XIX° siècle*. — II. Conférences d'agrégation : *Philosophie de Spinoza et explication du Traité politique*. — III. Conférences de licence : *La psychologie de la Volonté*; les auteurs du programme. — IV. Cours public municipal : *L'évolution de l'idée de Justice*.

Montpellier.

Philosophie : M. H. Delacroix, maître de conférences. Le samedi, à 9 h. 1/2 : cours de psychologie : *Psychologie de la volonté*. — Le vendredi, de 2 heures à 4 heures. Licence et agrégation. Leçons. Travaux pratiques. Explication d'auteurs.

Nancy.

Philosophie : M. P. Souriau, professeur. Le mardi, à 4 heures. Cours public : *Les problèmes de la morale*. — Le vendredi, à 2 h. 1/4 : Conférence : cours de *psychologie*; exercices pratiques pour la préparation à la licence. Le samedi, à 2 h. 1/4 : explication critique d'auteurs philosophiques.

Toulouse.

Philosophie : M. Thouverez, professeur. — Lundi, 10 h. 1/2. Conférence de licence : Études de *psychologie*. — Lundi, 2 h. 1/2. Conférence d'agrégation : Exercices pratiques. — Vendredi, 10 h. 1/2 : Conférence de licence et d'agrégation : Études de *philosophie grecque*.

BELGIQUE

Bruxelles.

Université libre.

René Berthelot, professeur de philosophie. — I. *Logique et Morale*; 3 heures

par semaine. — On montrera, en particulier, en étudiant la logique formelle, qu'il faut rompre les cadres de la logique classique et concevoir une logique plus générale, dont le rapport avec la logique classique peut être comparé au rapport de l'algèbre avec l'arithmétique des anciens; et on établira, en définissant les principes de cette logique générale, qu'elle se rattache à la théorie de la quantité ordinale, dont la géométrie et l'analyse mathématique ordinaire ne sont elles-mêmes que des cas particuliers.

II. *Séminaire de philosophie*; 2 heures par semaine. — Conférences d'étudiants, suivies de discussions. On étudiera en particulier les rapports de la morale avec les idées socialistes.

III. *Cours de métaphysique* (préparatoire au doctorat), 3e année; 1 heure par semaine. — Après avoir tenté de remonter par analyse, la première année, aux lois fondamentales de la pensée, et après s'être efforcé, la seconde année, de déduire le système de ces lois en partant des idées les plus simples, on essayera cette année de constituer une métaphysique de l'évolution, en établissant d'une part que la nature même des lois éternelles de l'esprit force à poser l'évolution, et d'autre part qu'on peut rattacher aux lois nécessaires de l'esprit la direction de l'évolution, c'est-à-dire les lois ordinales auxquelles elle est soumise; on essayera de montrer que ces lois se relient aux propriétés générales de la quantité ordinale; et on rattachera à la métaphysique de l'évolution la morale, le droit et l'esthétique, en montrant que la réflexion métaphysique est à la fois nécessaire et insuffisante pour en discuter les problèmes.

Louvain.

PROGRAMME DES COURS DE L'UNIVERSITÉ (année académique 1902-1903).

Institut supérieur de philosophie (école Saint-Thomas d'Aquin). — Président : D. MERCIER. — Secrétaire : S. DEPLOIGE.

1re année : **Baccalauréat.** — D. MERCIER, prof. ord., et M. DE WULF, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *La Logique*, mardi de 16 h. 1/2 à 18 h., mercredi et jeudi de 16 h. à 17 h. 1/2, vendredi de 8 h. à 9 h. 1/2 pendant le premier semestre. — M. DE WULF, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *L'Ontologie*, lundi de 16 h. 1/2 à 18 h., mardi de 10 h. 1/2 à 12 h., mercredi de 16 h. à 17 h. 1/2, jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le second semestre. — *L'Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre. — A. THIÉRY, prof. ord. de la Faculté de médecine. *La Psychophysiologie*, jeudi à 9 h. 1/2 et samedi à 11 h. 1/2, pendant le second semestre.

2e année : **Licence.** — D. MERCIER, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres, et A. THIÉRY, prof. ord. de la Faculté de médecine. *La Psychologie*, mardi à 8 h. et samedi à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre; mardi à 10 h. 1/2 et mercredi à 8 h., pendant le second semestre. — A. THIÉRY, prof. ord. de la Faculté de médecine. *La Psychophysiologie*, jeudi à 9 h. 1/2 et samedi à 11 h. 1/2, pendant le second semestre. — Laboratoire de *Psychophysiologie*, vendredi à 15 heures, pendant le premier semestre. — J. FORGET, prof. ord. de la Faculté de théologie. *La Philosophie morale*, lundi, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année. — M. DE WULF, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *Histoire de la philosophie*, mardi à 8 h., et mercredi à 11 h., pendant le second semestre.

3e année : **Doctorat.** — D. MERCIER, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres, et A. THIÉRY, prof. ord. de la Faculté de médecine. *La Psychologie*, mardi à 8 h. et samedi à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre; mardi à 10 h. 1/2 et mercredi à 8 h., pendant le second semestre. — A. THIÉRY, prof. ord. de la Faculté de médecine. *La Psychophysiologie*, jeudi à 9 h. 1/2 et samedi à 11 h. 1/2 pendant le second semestre. — Laboratoire de *Psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre. — S. DEPLOIGE, prof. ord. de la Faculté de droit. *Le Droit naturel et le Droit social*, mardi et jeudi de 11 h. 1/2 à 13 h., vendredi de 9 h. à 10 h. 1/2 et samedi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre. — D. MERCIER, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *La Théodicée*, mercredi à 9 h., pendant le premier semestre; vendredi à 8 h., pendant le second semestre. — M. DE WULF, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *Histoire de la philosophie*, mardi à 8 h. et mercredi à 11 h., pendant le second semestre. — L. BECKER, prof. ord. de la Faculté de théologie. *La Théodicée*, mardi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant toute l'année : jeudi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant le premier semestre; jeudi de 10 h. 1/2 à 12 h., pendant le second semestre.

Conférences. — J. FORGET, prof. ord. de la Faculté de théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.* — L. DE LANTSHEERE, prof. ord. de la Faculté de droit. *La Philosophie moderne.* — *La Philosophie de l'histoire.* — E.-L.-J. PASQUIER, prof. ord.

de la Faculté des sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

Cours pratiques. — Laboratoire de *Psychophysiologie*, sous la direction de M. A. Thiéry, le vendredi à 15 h. — *Conférence de philosophie sociale*, sous la direction de M. Deploige, le mercredi à 18 h. — *Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge*, sous la direction de M. M. De Wulf, le jeudi à 18 h.

SUISSE

Lausanne.

Philosophie : M. M. Millioud, professeur. — I. *Histoire de la philosophie moderne.* 3 heures.

II. *Encyclopédie des sciences philosophiques.* 2 heures.

III. Conférences de *Philosophie.* 2 heures.

LIVRES NOUVEAUX

Nouvelle classification des Sciences, par A. Naville, seconde édition entièrement refondue; 1 vol. in-18 de 178 p. Paris, F. Alcan, 1902. — On peut distinguer les sciences d'après leur objet ou d'après l'attitude qu'adopte l'esprit dans chacune d'elles. C'est à cette dernière méthode que M. Naville va avoir recours. Pour lui, les attitudes de l'esprit sont représentées par la forme que prennent les questions auxquelles chaque science est chargée de répondre; et, comme il reconnaît trois espèces de questions : qu'est-ce qui est possible? — réel? — bon?, il divise aussi les sciences en trois groupes : les sciences théorématiques, ou systèmes des *lois*; — les sciences historiques, qui décrivent le réel brodé en quelque sorte sur le canevas des lois; — les sciences canoniques, enfin, qui contiennent les règles d'activité.

1. Sciences théorématiques. — M. Naville éclaircit d'abord la notion de loi, et la dégage de certaines associations d'idées provenant des sciences d'un autre âge. D'une part, il ne faut pas confondre la *loi* avec l'*ordre constant*; le désordre est parfaitement conforme aux lois de la nature. D'autre part, il ne saurait y avoir de déviation à une loi. La loi exprime un « rapport conditionnellement nécessaire ». Tout énoncé correct d'une loi devrait commencer par ces mots : « Toujours et partout, si... » La condition peut d'ailleurs n'être jamais donnée dans sa pureté : toujours et partout, si un rayon lumineux traverse un milieu homogène, il suit une ligne droite. Mais il n'y a pas de milieu parfaitement homogène. — La première science théorématique est la *nomologie*, ou science des rapports de coexistence et de succession. Il ne faut pas la confondre avec la logique, qui appartient aux sciences canoniques. Viennent ensuite les *mathématiques*, qui comprennent l'*arithmologie* ou science des rapports conditionnellement nécessaires entre les nombres; la *géométrie*, qui est bien irréductible à la science du nombre, puisque la géométrie projective est possible; enfin la *cinématique*, qui ne s'occupe que des mouvements des figures géométriques. — Les *Sciences physiques* nous font descendre d'un degré vers les limitations que le réel impose aux théorèmes. La *mécanique* est la science des lois de la transmission et de la transformation des forces. La *physique* proprement dite s'occupe des forces en tant qu'elles manifestent leurs effets dans certains corps. La *chimie* apporte la notion nouvelle d'affinité. Enfin la *biologie* est bien une science indépendante; mais ici le nombre des conditions devient tel que l'énoncé des lois est souvent impossible. — Les sciences *psychologiques* s'opposent aux sciences physiques; celles-ci ont en effet pour principes fondamentaux la possibilité de relations externes entre des substances multiples, et la conservation de l'énergie; la psychologie au contraire admet l'unité substantielle de l'âme, et croit que les énergies psychiques peuvent être augmentées ou diminuées sans compensation. A côté de la psychologie proprement dite, M. Naville place la *sociologie.*

2. Histoire. — Ici, c'est la notion de *fait* qui est fondamentale. Les faits « sont des réalités diverses dans l'espace et changeantes dans le temps ». La complexité en est telle qu'on est obligé de les simplifier artificiellement, en cherchant des « répétitions » de faits déjà advenus. Une idée originale, c'est que l'histoire entière, des astres, de la terre, des plantes, des animaux, des hommes, forme un seul bloc. On est néanmoins amené à la diviser en sciences particulières : astronomie, géologie, géographie, météorologie, etc., formant l'*histoire naturelle*; histoire proprement dite, philologie, etc., formant l'*histoire humaine.*

3. Sciences canoniques. — Elles fournissent d'abord les règles des Arts, arts du plaisir immédiat, arts de l'utile, et arts de la connaissance (logique; didactique). Mais elles n'indiquent rien tout d'abord quant à la fin de l'activité humaine. Il faut donc ajouter à ces sciences la *morale*, ou théorie de la valeur des fins; elle

devrait être « un système des buts obligatoires et de leur hiérarchie ».

Telle est la classification que propose M. Naville. On peut lui reprocher de n'être pas demeuré tout à fait fidèle à son principe; car si les trois groupes fondamentaux correspondent bien à des « attitudes » différentes de l'esprit, en revanche, à l'intérieur de chacun de ces groupes, c'est sur la diversité des objets que s'est modelée la classification. Elle n'en est pas moins un bel édifice; et l'œuvre de M. Naville, claire et vive, peut prendre place à côté des tentatives du même genre faites par A. Comte ou Herbert Spencer.

Études esthétiques, par G. Lechalas, 1 vol. in-8 de 306 p.; Paris, Alcan, 1902. — Ce volume contient huit études : le Beau et le Laid; Qu'est-ce que l'Art?; l'Art et la Nature; l'Art et les Mathématiques; la Suggestion dans l'Art; Affinités et associations des divers arts; l'Art et la Curiosité; l'Art et la Morale. Études un peu fragmentaires où n'apparaît guère d'idée centrale (sauf peut-être dans la seconde), mais où le détail est traité souvent avec originalité. A propos de cette question devenue banale, à la suite d'Helmholtz, l'Art et la Nature, l'auteur a eu, par exemple, l'heureuse idée d'établir par la photométrie l'impossibilité de rendre exactement les rapports et les variations de la couleur et de la lumière réelle. Le chapitre sur l'Art et les Mathématiques est très instructif. L'auteur est au courant des théories mathématiques et psychologiques; il en fait à l'Art des applications heureuses; la littérature, la peinture, la musique lui servent tour à tour d'exemple : l'Art et la Curiosité, l'Art et la Morale, sont deux intéressants chapitres de critique littéraire. Il ne manque à son livre qu'une orientation psychologique plus déterminée.

L'occultisme et le spiritualisme : *Exposé des théories philosophiques et des adaptations de l'occultisme*, par G. Encausse (Papus), docteur en médecine de la Faculté de Paris, directeur de l'École supérieure des sciences hermétiques; 1 vol. in-8 de 188 p. — Nous devons être reconnaissants à M. Encausse de la tentative qu'il a faite pour abaisser la philosophie de l'occultisme à la portée des profanes, les profanes étant ici les philosophes de profession. Ce petit volume, auquel l'éditeur de la Bibliothèque de philosophie contemporaine a donné accueil dans sa collection, contient une psychologie, une logique, une métaphysique, une théologie, une morale, une sociologie et une histoire de la philosophie. Aussi l'auteur est-il obligé de parcourir très rapidement cet immense domaine et de se contenter très souvent de brèves allusions en renvoyant à une littérature qui est d'ailleurs trop riche et trop diverse pour qu'on ne la soupçonne pas de ne pas être toujours très cohérente avec elle-même. Indiquons seulement quelques traits essentiels. La méthode de l'occultisme est l'analogie : « l'analogie est aussi liée à l'occultisme comme méthode que la peau est liée au corps ». Il reste à savoir dans quels cas l'analogie est légitime et dans quel cas elle ne l'est pas. Sans insister sur les exemples, « en apparence futiles », que multiplie M. Encausse, nous remarquons que l'analogie demande à être complétée par la vision directe, et que leur union a donné naissance à l'emploi des nombres et des symboles : le calcul ordinaire ne suffit plus, il faut y ajouter : « 1° l'*addition théosophique*, qui consiste, étant donné un nombre quelconque de 1 à 9, à additionner tous les nombres, depuis l'unité jusqu'au nombre considéré » (4 donne 1 + 2 + 3 + 4 ou 10). 2° La *réduction théosophique* qui consiste à additionner les chiffres d'un nombre, puis, s'il y a lieu, les chiffres de la somme jusqu'à ce qu'on tombe sur un nombre inférieur à 10 (349 donne 16 et 16 donne 7). Voilà ce qu'il y a de plus précis sur la logique. Quant au système, il est une interprétation du substantialisme aristotélicien, plus originale par le vocabulaire que par le fond de la doctrine. La matière est une réalité absolue, l'esprit est conçu matériellement comme une force qui agit sur le corps, et dont les effets sont visibles et mesurables : l'immortalité de l'esprit est liée à la résurrection des corps, qui se précise par la doctrine de la réincarnation, dont Papus fait le fondement de la morale. Enfin un troisième corps sert d'intermédiaire entre le corps matériel et le corps psychique : seulement ce que l'éclectisme traditionnel appelait principe vital, est décoré du nom de corps astral. L'interprétation du corps astral résout toutes les difficultés métaphysiques avec une aisance que nos savants officiels ne soupçonnent pas : « En histoire naturelle l'occultisme donne des théories très intéressantes sur l'évolution et l'organisation des espèces et des individus. Pour l'occultiste, en effet, c'est le corps astral qui fabrique le corps physique, dans l'utérus de la mère (pour les espèces supérieures), ou dans l'œuf, suivant les cas. L'évolution d'un type en type immédiatement supérieur a donc lieu seulement dans le plan astral. Le moule du corps d'un chien, par exemple, devient, après les souffrances d'une incarnation terrestre (ou physique sur une

planète quelconque), le moule ou corps astral d'un corps de singe. » Après cela, que M. Encausse qualifie de spiritualisme scientifique ou expérimental ce matérialisme du troisième degré, il a pour lui, avec une bonne partie des philosophes contemporains, l'autorité de la tradition et le sens étymologique du mot *spiritus* : nos lecteurs savent que pour notre part nous sommes plus exigeants.

L'Éducation laïque, par Camille Léger, préface de M. F. Buisson, 1 vol. de 163 p. Paris, Ed. Cornély. — C'est un manuel de démocratie pratique, simple, clair et consciencieux. L'auteur nous fait assister aux efforts qu'il a lui-même accomplis à Beauvais pour y organiser une éducation civique post-scolaire. Il apporte donc à la fois un exemple et un encouragement à tous ceux qui voudraient prendre l'initiative d'une œuvre semblable. D'ailleurs, ce livre ne se recommande pas seulement par son caractère pratique : on y trouve aussi, chaleureusement exposées, les idées spéculatives qui sont inséparables d'une action démocratique intelligente et efficace. M. Léger assigne a l'éducation laïque la fonction « de former le caractère de l'homme social ». Le point important, c'est que cette éducation ouvre aux esprits l'accès à un certain « idéal », et cet idéal ne saurait répondre aux exigences du temps présent que s'il est le résultat « d'une recherche en commun de la vérité ». Plus vagues sont les idées émises dans la seconde partie, où l'auteur traite rapidement quelques-unes des questions fondamentales de l'organisation politique. En outre il aurait dû parler moins à la hâte de ce qu'il appelle « les églises socialistes » (p. 131) et reconnaître que s'il y a place, là aussi, pour des dogmes intangibles, ils ne constituent pas du moins l'essentiel du socialisme, tandis que le dogmatisme religieux est le tout du catholicisme. Dans une conclusion forte et animée, le patriotisme « normal » est heureusement opposé au patriotisme « morbide ». Peut-être certaines formules manifestent-elles trop de confiance dans l'identité rationnelle de tous les hommes. Les hommes ne se ressemblent pas, même dans ce qu'ils ont d'essentiellement humain. Il est bon, aujourd'hui surtout, de conserver les traditions du XVIIIe siècle français, et c'est le mérite de M. Léger de les accepter franchement, sans rechercher l'originalité à tout prix. Mais il n'y aurait pas d'inconvénient à les préciser. D'ailleurs, dans une œuvre qui n'est pas avant tout une œuvre théorique, c'est là un détail, et qui n'empêchera pas le lecteur de dire avec M. Buisson : « De tels livres ont été jusqu'ici et sont encore trop rares : ce sont les catéchismes nécessaires à la diffusion de nos croyances, et à l'établissement de la seule religion qui nous unisse tous, celle de la justice intégrale » (p. VIII).

Les jeux des animaux, par K. Groos, traduit de l'allemand par A. Dirr, 1 vol. de VIII-375 p.; Paris, Alcan, 1902. — K. Groos se rattache à l'école esthétique qui fait du jeu la forme rudimentaire de l'art; et son travail très documenté et très analysé est une contribution précieuse à la psychologie animale, à la psychologie humaine et à l'esthétique générale.

L'auteur établit contre Spencer que le jeu animal n'est pas seulement la dépense d'un surcroît d'activité. Bien souvent, en effet, le jeu apparaît avant que se soit formé ce surcroît, dès que l'animal a quelque force à dépenser. Et d'autre part la théorie de Spencer n'explique pas la manière dont se dépense ce prétendu surcroît d'énergie, manière qui est commune à toute une espèce. K. Groos établit la valeur biologique, et non plus seulement physiologique du jeu. Le jeu animal est l'apprentissage de la vie de l'espèce, l'expérimentation des instincts. Les jeux de la jeunesse donnent à l'animal occasion d'exercer ses dispositions innées, de compléter et de modifier par des adaptations acquises ce qu'il a hérité, de manière à répondre aux tâches compliquées de la vie.

Le plaisir du jeu résulte donc à la fois de l'instinct satisfait et de l'énergie dépensée. C'est la joie de la force, la joie d'être cause, qui est à la base de cette activité. Mais ne serait-il pas possible que l'animal, au moins l'animal supérieur, eût conscience que cette activité est illusoire? Là serait le seuil de l'art. L'art est avant tout une activité d'illusion. Le sujet se distingue en sujet réel et idéal, va de la vie à l'illusion et réciproquement. Se sentir cause, sujet de l'illusion, c'est se sentir artiste. Il y aurait ainsi, dans l'activité la plus humble, le germe de l'art. L'auteur a repris et développé de façon magistrale ces idées dans deux ouvrages : *Les jeux des hommes*, et *Le plaisir esthétique*. Il serait à souhaiter qu'on en donnât la traduction aux lecteurs français.

Politique sociale et économie politique (*questions fondamentales*), par Gustav Schmoller, professeur à l'Université de Berlin (*Traduction revue par l'auteur*); 1 vol. in-8 de 447 p., Paris, Giard et Brière, 1902. — Les éditeurs de la Bibliothèque internationale d'économie politique continuent à bien choisir les ouvrages classiques de la littérature économique étran-

gère dont ils offrent la traduction au public français : on regrettera seulement que la traduction du livre de M. Schmoller soit, principalement dans la « Lettre à Treitschke », nous ne dirons pas incorrecte, mais lâche au point de devenir souvent obscure.

Le présent volume renferme : 1° la lettre ouverte à M. Heinrich von Treitschke, 1874-75, dans laquelle M. Schmoller défendit avec éclat, contre les dénonciations furieuses et maladroites d'un historien conservateur, le point de vue des socialistes de la chaire et du *Verein für Sozial Politik*; — 2° un essai sur « la justice sur l'économie », de 1881; — 3° le discours de rectorat, prononcé en 1897, à Berlin, par M. Schmoller, sous le titre « Théories changeantes et vérités stables dans le domaine des sciences sociales et de l'économie politique allemande actuelle » ; — 4° un travail, purement méthodologique, sur l' « économie nationale, l'économie politique et la méthode », de 1893.

Deux préoccupations inspirent M. Schmoller : plaider la cause de la méthode d'observation (monographies, statistiques, etc.) contre la méthode déductive en économie politique; mais surtout contre l' « individualisme » manchesterien, dont l' « individualisme » marxiste n'est, suivant M. Schmoller, qu'une sorte de réfutation par l'absurde; M. Schmoller réclame que nous ne séparions jamais la recherche des conditions du bonheur individuel d'avec l'étude du milieu social où, par le fait de sa naissance, l'individu se trouve plongé. On peut accorder à M. Schmoller que toutes ses critiques sont fondées, que, par son tempérament philosophique et par son érudition historique, il a puissamment contribué à l'élargissement de l'économie politique moderne, et maintenir cependant que, d'une part, toute science, consciemment ou inconsciemment, vise à l'arrangement systématique et déductif de son objet; que, d'autre part, toute réforme sociale, consciemment ou inconsciemment, se fonde sur le principe de l'individualisme. M. Schmoller, lorsqu'il veut réfuter le nationalisme aristocratique de Treitschke, n'en revient-il pas lui-même à invoquer la formule individualiste de Kant, pierre angulaire, nous dit-il, de toute l'éthique moderne : « aucun homme ne doit être rien qu'un instrument à l'usage des autres; tout individu, tout en mettant son activité au service d'autrui, doit être considéré comme son propre but, comme sacré en lui-même ».

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbilbdung, *eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, von Dr Heinrich Rickert, ord. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. B. Zweite Hälfte, pp. 304-739 de l'ouvrage complet, Tübingen et Leipzig, Mohr, 1902. — Sous ce titre, c'est une « critique du jugement », une théorie de la finalité que nous apporte M. Rickert. — Dans un premier volume, M. Rickert avait constaté l'irréductibilité de deux ordres distincts de sciences : les *sciences de la nature*, sciences de l'universel, sciences de lois, et les *sciences historiques*, sciences de l'individuel, et du réel, et, par le fait qu'il choisissait de définir de la sorte les deux ordres de sciences en question, il semblait renoncer à l'opposition classique des sciences de la *matière* et des sciences de l'*esprit*. Le second volume qu'il publie aujourd'hui est consacré à démontrer que l'individuel, le réel, en tant que tel, c'est l'esprit : et que l'idée de finalité est bien l'idée fondamentale des sciences historiques précisément parce qu'elles ont l'individu pour objet. Le concept de l'individu implique, assurément, la présence d'éléments universels; il faut seulement, pour que le concept en question soit vraiment (comme l'exige la logique des sciences historiques) le concept de l'individu, que ces éléments universels trouvent dans l'individu leur unité; il faut, en d'autres termes, selon M. Rickert, que l'individu soit, par rapport à eux, une *fin*, et qu'il soit un *esprit*. Dans tout jugement historique est impliqué, nécessairement, un jugement de *valeur*, de *valeur humaine*, de *valeur sociale* : l'histoire est aux sciences de la nature ce que la *civilisation* (*Kultur*) est à la nature. — M. Rickert part de là pour développer d'intéressantes réflexions, sur les diverses tentatives qui ont été faites pour fonder une philosophie naturaliste de l'histoire, et pour transformer l'histoire, autant que cela se pouvait, en une science de la nature : mais cela n'a jamais pu se faire sans confusion logique d'idées. L'idée des peuples n'a pas plus d' « universalité », par exemple, que l'histoire des individus : un peuple, une nation, une race est un « individu historique », qui existe une seule fois, en un temps et un lieu déterminé. Cherche-t-on à déterminer « une loi d'évolution » qui devra expliquer la succession des événements dans l'histoire? Une « loi d'évolution », réplique M. Rickert, ne peut jamais contenir que ce qui se répète dans une pluralité d'évolution, elle ne peut jeter un pont entre deux stades d'une évolution particulière, considérée dans ce que le second ajoute au premier de nouveau et de non encore arrivé. — Enfin M. Rickert indique

quelles sont les conséquences métaphysiques et morales de cette théorie critique des sciences : en métaphysique, le primat de la volonté sur l'entendement, en morale, la réfutation de la morale cosmopolite, humanitaire, rationaliste, ou plus exactement, selon la terminologie de M. Rickert, naturaliste, qui ne connaît d'autre homme que l'homme espèce, l'homme universel, l'homme en tant qu'homme, au bénéfice d'une morale réaliste et spiritualiste à la fois, ne négligeant, pour parvenir au perfectionnement, ou ce qui revient au même, à l'individualisation de l'individu, aucun des groupements particuliers qui déterminent son existence historique, la famille, la cité ou la patrie.

Quelques réserves que l'on doive faire sur une philosophie qui place l'absolu dans l'incompréhensible en tant que tel, et ne s'applique trop souvent à distinguer, dans l'esprit, entre la matière et la forme, que pour glorifier le réel aux dépens de la raison, on ne saurait contester que le livre de M. Rickert est l'œuvre d'un métaphysicien, qu'on y sent le fruit d'une longue méditation, qu'il fait penser, et qu'il prouve combien la méthode dualiste et critique du kantisme est encore, après un siècle écoulé, philosophiquement féconde.

REVUES

Revue des Deux Mondes : *Pour le Centenaire d'Auguste Comte* (1er juin 1902). — *L'Erreur du XVIIIe siècle* (1er août 1902). — *L'Œuvre critique de Taine* (1er septembre 1902). — *La métaphysique positiviste* (1er octobre 1902), par M. Ferdinand Brunetière, de l'Académie française. — Les quatre articles que M. Brunetière vient de faire paraître coup sur coup forment un bloc : ils se soutiennent les uns les autres, ils visent, nous sommes obligé d'employer ici l'expression même de M. Brunetière, à « l'utilisation du positivisme », ce qui veut dire sans doute l'utilisation apologétique. Le XIXe siècle a mérité d'être appelé par quelques penseurs le siècle du positivisme : si le positivisme était l'antichambre de la vérité, ne serait-ce pas un « motif d'espérer » que le XXe siècle verrait enfin le triomphe de la réaction catholique et l'aurore d'un nouveau moyen âge?

L'entreprise a commencé par Taine; à la faveur d'une confusion politique, l'œuvre de Taine a été peu à peu entourée, exploitée par ceux-là mêmes qui l'avaient non seulement discutée et repoussée, mais dénoncée et flétrie; et encore ne se contente-t-on pas de l'œuvre telle qu'elle est : « elle se prolonge, elle se dépasse elle-même de toute la portée des conséquences implicitement contenues dans ses propres principes ». Qu'est-ce à dire? « Parti de la physiologie, disciple avoué de Cabanis, il avait successivement retrouvé la psychologie, l'esthétique, la morale : avait-il aussi retrouvé Dieu? » M. Brunetière n'en doute pas, ni que le Dieu de Taine ne dût être exactement celui de ses auditeurs à l'Université catholique de Fribourg. Fort de ce premier succès, M. Brunetière s'attaque à Auguste Comte : la position était difficile, je ne dis pas à enlever, mais à aborder de front : comment oublier que le comtisme est la négation la plus radicale du dogmatisme théologique? comment oublier qu'on n'avait réussi à donner un sens favorable et une valeur intrinsèque aux considérations de M. Brunetière sur la faillite de la science qu'en traduisant : faillite du positivisme? M. Brunetière, que son tempérament prédispose à la polémique oratoire plus qu'à la méditation des idées, a simplement découvert que lui et Auguste Comte avaient un ennemi commun : la philosophie de l'esprit. La science pour Auguste Comte serait quelque chose d'objectif : l'ensemble des relations scientifiques constitue un édifice qui se tient en quelque sorte de lui-même sur sa base, et l'étude des méthodes scientifiques forme une discipline qui s'impose du dehors à l'esprit, en fait une chose soumise au joug rigoureux des faits. De cette notion toute matérielle de la vérité sort nécessairement une conception sociale qui méconnaît les droits de la personne morale, n'y voit qu'une machine à diriger ou à comprimer. Ni liberté intellectuelle, car la liberté intellectuelle entraîne « l'excès ou l'exagération du sens propre et individuel »; ni autonomie morale, car « l'autonomie de l'individu » signifie « moins pompeusement, et en meilleur français, mais surtout plus clair, son entière irresponsabilité ». A la lumière du positivisme s'éclairent l'erreur du XVIIe siècle et l'erreur du XVIIIe. Au XVIIe règne par la pensée « ce type d'intellectuel et de névropathe que fut René Descartes »; or « René Descartes fut le père du subjectivisme » dont la formule serait, suivant M. Brunetière, « la grande règle cartésienne, de ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle ». Le XVIIIe siècle a travaillé avec ardeur à la réforme des institutions sociales : il a attendu d'une législation nouvelle la formation d'hommes libres et vertueux, et c'est l'erreur que M. Brunetière signale en des termes qui prêtent à l'équi-

voque avec une complaisance quelque peu exagérée : « La question morale est une question sociale ». Affranchie de ces deux erreurs capitales, l'humanité est en état de limiter la science au plan du relatif, de passer à l'absolu en empruntant la route de l'Inconnaissable que lui a tracée Spencer et, sans avoir plus à redouter la liberté de l'esprit et le progrès de la raison, de s'insérer définitivement dans la tradition intellectuelle de l'Église et dans l'organisation sociale de la théocratie.

Assurément M. Brunetière a fait preuve dans ces pages du talent vigoureux qui lui a valu sa renommée; nul n'excelle comme lui à bousculer les idées qui lui déplaisent, et, malgré ses indignations contre le paradoxe, à mettre le sens commun en déroute. Il est à prévoir que ce nouveau mouvement tournant ajoutera encore au désarroi que M. Sorel nous faisait apercevoir dans les consciences catholiques et où il relevait si finement la part de M. Brunetière lui-même. Pour nous, qui ne sommes ici qu'un de ces historiens de la philosophie dont M. Brunetière feint de mépriser « l'érudition rétrograde » (*sic*), nous faisons grief à M. Brunetière d'avoir à un point véritablement étrange négligé cette vérité objective dont il préconise le culte. Ce qu'il dit de Taine n'est pas exact. et M. Brunetière ne le savait-il pas? pouvait-il l'ignorer? n'avait-il pas lu en tête du livre de M. Giraud cette déclaration qui exprime la pensée de Taine à la dernière période de sa vie : « Pour la religion, ce qui me semble incompatible avec la science moderne, ce n'est pas le christianisme, mais le catholicisme actuel et romain; au contraire, avec le protestantisme large et libéral la conciliation est possible ». Puisque M. Brunetière s'était donné la liberté de poser le problème d'une évolution posthume, c'eût été un acte de probité intellectuelle et dont aucune casuistique ne pouvait le dispenser, de faire connaître cette distinction à ses auditeurs de Fribourg et de chercher avec eux comment elle se justifiait dans l'esprit de Taine. Pour Comte, M. Brunetière ne touche à sa doctrine que par des allusions si vagues et si générales qu'elles ne donnent guère prise à la critique; on ignorerait après l'avoir lu ce qu'a été le positivisme en lui-même, on saurait seulement que Comte s'est proposé de briser la chaîne de l'évolution historique, qu'il a renié le doute, héritage de la civilisation moderne, la science rationnelle dont Descartes a posé le fondement définitif, et le progrès social dont les philosophes du XVIIIe siècle furent les initiateurs; or, il se trouve précisément que de l'aveu de Comte et dans la réalité de l'histoire les prédécesseurs authentiques de Comte, c'est Descartes et ce sont les philosophes du XVIIIe siècle. Si l'erreur du XVIIIe siècle est d'avoir transformé la question morale en question sociale, est-ce la conception sociologique et pédagogique de Comte qui réfuterait cette erreur? Ou plutôt l'erreur de M. Brunetière sur le XVIIIe siècle, n'est-elle pas dans l'antinomie qu'il a forgée de toutes pièces entre la question sociale et la question morale? Les philosophes du XVIIIe siècle ont seulement vu que le peuple croupissait dans la servitude et dans l'ignorance, par la faute des institutions sociales, ils ont voulu modifier du tout au tout le système d'institutions, afin de préparer le relèvement de l'homme moral. La question sociale a été le moyen; la question morale, le but. Ce qui le prouve, d'une façon éclatante, c'est le fait même — ce fait historique que M. Brunetière veut ériger en critérium de vérité, — c'est le caractère rationnel et profondément spirituel de la Révolution française. L'abolition des privilèges et la suppression des ordres monastiques ont un sens : ils consacrent en tout Français l'autonomie de la personne morale; la chute de la royauté et l'organisation du suffrage populaire ont un sens : ils consacrent dans la France elle-même l'autonomie de la personne morale. Et c'est ce qui n'aurait point échappé à M. Brunetière s'il avait bien voulu demander l'interprétation philosophique de la Révolution, non aux polémistes qui l'ont maudite, comme Joseph de Maistre, mais aux personnes qui l'ont comprises comme Kant. Il est vrai qu'il reste à M. Brunetière de traduire la doctrine de l'autonomie en doctrine de l'irresponsabilité, et, qu'il en soit assuré, cette traduction nous désarmera. — Quant à Descartes enfin, il est vrai que Comte a critiqué la méthode subjective de Victor Cousin, qui se disait disciple de Descartes; mais qu'on se rassure, Comte a mieux compris Descartes que Victor Cousin, témoin les pages encore aujourd'hui classiques où il expose la conception cartésienne de la Géométrie. Or au moment où il interprète comme subjectiviste la règle cartésienne de l'évidence, M. Brunetière ignore-t-il qu'il l'emprunte à la Préface même de cette *Géométrie* et qu'on ne saurait la comprendre autrement qu'à la lumière de cette *Géométrie*? de sorte qu'en fait et selon la vérité critique cette maxime subjectiviste se trouve être la formule de l'objectivité scientifique, non au sens de Descartes seulement, mais au sens de Comte lui-même. Les mathématiques abstraites « étant, depuis Descartes et Newton, — est-il écrit dans le *Cours de Philosophie*

positive — la vraie base fondamentale de toute cette philosophie (la philosophie naturelle), l'instrument le plus puissant que l'esprit humain puisse employer dans la recherche des lois de phénomènes naturels », sont introduites dans le système des sciences positives et en deviennent la clé de voûte ; c'est par là que le positivisme de Comte apparaît dès son premier pas comme une grande spéculation de la raison métaphysique. D'autre part il reste légitime de sortir du positivisme par l'autre bout, comme a fait Spencer ; au lieu de chercher l'absolu dans le sujet de connaissance, dans la pensée, il le cherche du côté de l'objet connu, dans une matière encore plus matérielle que la matière sensible et qui en serait le support. Seulement qu'il n'y ait pas d'équivoque : prendre parti pour Spencer contre Descartes, c'est prendre parti pour la matière contre l'esprit. La religion de l'Inconnaissable, en admettant qu'elle existe, ce serait à la lettre l'Idolâtrie de la Force. Il est possible que l'on rejoigne ainsi le Dieu des armées, celui qu'adorent d'un même cœur Moïse, Bossuet et M. Brunetière ; mais on s'éloigne du Dieu intérieur et tout spirituel qui est le Dieu des philosophes. En définitive, une fois éclaircies toutes les confusions qu'elle renfermait, la formule : *utilisation du positivisme,* apparaît à l'historien attentif et renseigné comme la reprise d'un spectacle auquel il assista plus d'une fois déjà : l'utilisation du matérialisme de gauche par le matérialisme de droite.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

B
2
R2

Revue de métaphysique
et de morale

année 10

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY